دراسات في الحركات الإسلاميَّة المعاصرة في العراق

تأليف

أ. المتمرس.د. الشيخ صاحب نصار

أ.د. الشيخ عبد اللطيف الهميم

أ.م.د سؤدد كاظم مهدي

أ.د. بشرى محمود الزوبعي

أ.د. لكحل الشيخ

أ.م. عامر حميد العابدي

م.د. لقاء جمعة الطائي

أ.المتمرس.د. عبد الامير كاظم زاهد

د. الشيخ محمد الحسون

الشيخ عبد الحليم الزهيري

م.د. ليث احمد علي

م.د. علي حسين صادق المؤمن

م.م. محمود حسين موسى

م.م. ميران حسين حسن

راجعه وحرّره

أ. د. مقدام عبد الحسن الفياض



دراسات في الحركات الإسلاميَّة المعاصرة
في العراق

دراسات في الحركات الإسلاميَّة المعاصرة في العراق

تأليف: مجموعة باحثين

راجعه وحرّره: أ. د. مقدام عبد الحسن الفياض

الطبعة الاولى، بيروت/النجف الاشرف، 2023

First Edition, Beirut/Najaf, 2023

© جميع حقوق النشر محفوظة للناشر، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق.



تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 77472 - 187 - 2

مايو/أيار 2023

دراسات في الحركات الإسلاميَّة المعاصرة في العراق

تأليف

أ. المتمرس.د. الشيخ صاحب نصار

أ.د. الشيخ عبد اللطيف الهميم

أ.م.د سؤدد كاظم مهدي

أ.د. بشرى محمود الزوبعي

أ.د. لكحل الشيخ

أ.م. عامر حميد العابدي

م.د. لقاء جمعة الطائي

أ.المتمرس.د. عبد الامير كاظم زاهد

د. الشيخ محمد الحسون

الشيخ عبد الحليم الزهيري

م.د. ليث احمد علي

م.د. علي حسين صادق المؤمن

م.م. محمود حسين موسى

م.م. ميران حسين حسن

راجعه وحرّره

أ. د. مقدام عبد الحسن الفياض



الفهرس

مقدِّمة المركز

شهد العراق منذ مطلع القرن العشرين ظهور تيارات سياسية كُثْر، تبنَّت أفكاراً ورؤىً مختلفة، عما يجب أن تكون عليه السلطة، وشِكْل النظام السياسي في البلاد، تراوحت بين الاتجاهات القومية والماركسية والوطنية. وتضمنت كلُّ واحدة منها خطوطاً تتباين إحداها عن الأخرى في بنائها الفكري، ونظرتها تجاه الدولة والمجتمع. وأمام الأفكار الوافدة التي عدّها البعض غريبة عن القيم والتقاليد الموروثة، دينياً ومجتمعياً، ظهرت في عقد الخمسينات حركات الإسلام السياسي، التي نادت بتطبيق الشريعة الإسلاميَّة، وضرورة الرجوع إلى منابع الإسلام الصافية في تعامل الإنسان مع القضايا المستجدة، واتخاذ الدين منهجاً وحيداً، وجعله يؤدي دوراً أساسياً، أكثر قوة في الحياة العامة.

وقد عقد مركز الرافدين للحوار ندوة علمية متخصصة في هذا المجال، تشجيعاً منه للحوارات السياسية والثقافية بين النخب كافة؛ لتعزيز التجربة الديمقراطية، وتحقيق السلم المجتمعي، ضمّت بين جنباتها مجموعة من النُخب الناشطة والمؤثرة في المجتمع (منهم أكاديميين وسياسيين وحوزويين ومفكرين)، لمناقشة جذور الحركة الإسلاميَّة في تاريخ العراق بشكل موضوعي والعوامل التي أدت الى إيجاد البيئة الملائمة لها، وتقديم مبررات عقلانية لتنامي نفوذ القوى الحزبية الإسلاميَّة، وحضورها الواضح على الساحة السياسية العراقية بعد 2003، وبحث الأسباب التي مكَّنتها من التحوَّل من حركات اجتماعية إصلاحية معارضة إلى كتل تنافسية في المضمار السياسي الديموقراطي.

قدّم المشاركون عدداً من الدراسات في الحركة الإسلاميَّة المعاصرة، التي شملت مكونات الشعب العراقي (الشيعية والسُنّية والكردية) جميعها، بحثت فيها البيئة الاجتماعية والسياسية، التي وُلدت في رحمها تلك الحركات، وظهور التيارات الدينية منذ عهد الدولة العثمانية، والظروف المحيطة بها في مراحلها التأسيسية في العهدين الملكي والجمهوري، وسلّطت الضوء على نشأة العمل الإسلامي الحزبي في العراق، إبان النصف الأول من القرن العشرين، والصراعات الفكرية المريرة في العلاقة بين الدين والسياسة، وتأثيراتها على

المتلقين، وأبرز أعلامها والشخصيات الرائدة فيها، التي أدت دوراً رئيساً في قيادتها، وإرساء دعائم صَرْحها التنظيري، وترسيخ أقدامها بين الناس، وصولاً إلى خوض غمار السياسة، وتولّي الحكم.

كما تم معالجة انقساماتها فيما بعد، وأهم السمات والخصائص التي ميزتها عن بعضها بعضاً، والأيديولوجيات التي تبنتها، والتكتيكات التي اتبعتها، وعلاقاتها مع العلماء والمرجعيات الدينية، والحكومات المتعاقبة. وتساءلت عن البنية الاجتماعية والثقافية للتنظيمات الإسلاميَّة، وهل لها برامج اقتصادية ومشروعات سياسية، وأثر ذلك في المجتمع العراقي، ومدى ارتباط الحركات الإسلاميَّة مع أزمة صناعة السلطة في العراق الجديد، والعثرات والتحديات السياسية التي تعترضها.

الفصل الأول

أثر فقهاء الشيعة الإمامية العراقيين في الحضارة الإسلاميَّة

نماذج مختارة

أ. المتمرس. د. الشيخ صاحب محمد حسين نصار

مقدّمة

يتمثّل الدور الأساسي لأئمة أهل البيت المعصومين عليهم السلام في هداية بني البشر وتهذيبهم وتقويمهم والمحافظة عليهم وارشادهم لما فيه الخير والصلاح من خلال إدارتهم الحكيمة للمجتمع الإنساني، وبالفعل تم ذلك وعلى أتم وجه، فوجود المعصوم بين ظهراني الأمة الإسلاميَّة يمثّل صمام الأمان لها والقلب النابض في جسدها.

فكان لوجود الإمام المعصوم (من الأئمة الإثنى عشر) الأثر الأكبر في حياة الأمة الإسلاميَّة وقيادتها حتى في زمن الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر ع عن طريق سفرائه الأربعة، لكن بعد وقوع الغيبة الكبرى للإمام المعصوم بدأت مرحلة جديدة في تاريخ مذهب أهل البيت (عليهم السلام) تمثلت في قيام فقهاء الشيعة الإمامية في التصدي لمختلف الجوانب المرتبطة بالأمة الإسلاميَّة في سبيل المحافظة على حضارتها وارثها العظيم، وديمومتها واستمرارها للأجيال القادمة.

وبالفعل استطاعت نُخب الفقهاء للأمة الإسلاميَّة وبالخصوص فقهاء الإمامية في دفع عجلة الحضارة ومواكبة التغييرات الموضوعية التي تستتبع تغييرات حكيمة كثيرة، فضلاً عن التطورات العلمية، وسد الفراغ والاستجابة للمستجدات في مختلف المجالات المعرفية العلمية.

ومن هنا، يحاول الباحث تسليط الضوء على الدور الكبير الذي قام به فقهاء الشيعة الإمامية العراقيين في سبيل المحافظة على الحضارة العلمية الإسلاميَّة، وذلك من خلال دراسة نماذج لبعض الأعلام والفقهاء العراقيين كنموذج لمدارس العراق المعرفية والعلمية والحوزوية كمدرسة النجف ومدرسة بغداد/الكاظمية ومدرسة سامراء والحلّة. وقد وقع الاختيار على الشيخ المجدد محمد رضا المظفر (ت:1964) والسيد الشهيد محمد باقر الصدر (ت:1980) كمحور بحث مدرسة النجف، والشيخ المفيد (ت:413هـ) لمدرسة بغداد الكاظمية، والميرزا محمد حسن الشيرازي (ت: 1895) لمدرسة سامراء، والحلّيَين (المحقق والعلامة) لمدرسة الحلّة، لدورهم الكبير المتميز في ازدهار الحضارة العلمية، ولو أردنا استيفاء ودراسة أولئك الفقهاء الرساليين لاحتجنا إلى مجلدات واسعة لاحتواء علمهم وطروحاتهم.

وقد قُسّم هذا الفصل على مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة تضمنت النتائج المستخلصة.

المبحث الأوّل: مدرسة النجف الأشرف ودورها في الحركة العلمية

تُعدّ مدرسة النجف الأشرف واحدة من الحواضر الإسلاميَّة العلمية والتي كان لها إسهامات كثيرة في الحفاظ على الأمة الإسلاميَّة وحضارتها العريقة، وتتميز مدرسة النجف بالعديد من الشخصيات العلمية التي كان له الأثر الواضح في نهضة الأمة العلمية الإسلاميَّة. وبسبب كثرة تلك الشخصيات العلمية سنركز، في هذا البحث، على شخصيتين وهم كل من: الشيخ محمد رضا المظفر والسيد الشهيد محمد باقر الصدر.

أوّلاً: الشيخ محمد رضا المظفر (ت: 1385هـ-1964م) وحركته التجديدية

هو من الفقهاء الذين كان لهم قصب السبق في المجال التجديدي على مستوى الفكر والمنهج والمعرفة هو الشيخ المجدد محمد رضا المظفر والذي أضفى شيئاً من الجدّة على الحركة الفكرية والثقافية في الأوساط العُلمائية، إذ أدّى ذلك إلى قفزة واضحة في المناهج الحوزوية والأكاديمية، فقد استطاع التأثير في كلا المجالين، وسنحاول بيان ذلك بشيء من التفصيل.

1- ولادته ونشأته

وُلد الشيخ محمَّد رضا المظَّفر، في مدينة النجف الأشرف في أوائل شهر شعبان من عام (1311هـ-1904م)، وترعرع في أحضان أسرة علمية برزت على الساحة الدينية منذ أواسط القرن الثاني عشر الهجري، عًرفت باسم جدها الأعلى مظفر بن أحمد، توفي والده وهو في بطن أمه، فكفله الأخ الأكبر الشيخ عبد النبي المظفر مع أخويه الآخرين محمد حسن ومحمد حسين، ويعود الفضل إليه في تنشئتهم، والتي ظلت مضرب المثل بين الناس لمدة طويلة.

وعُرف الشيخ المظفَّر بسجايا عالية كالتواضع والإخلاص، وفي شخصه يقول الكاتب المعروف علي الخاقاني»عرفته منذ زمن بعيد، يرجع إلى أكثر من ربع قرن، إنسان حي الشعور، يقظ القلب، مرح الروح، لا يميز بين العدو والصديق لقوة المجاملة عنده، وقلّما تراه يهاجم أحداً، وان أزعجه بالقول الجافّ واللهجة اليابسة»[1]. وفي مدارس المنتدى ومعاهده

(1) علي الخاقاني، شعراء الغري أو النجفيات، المطبعة الحيدرية، النجف، 1951، الجزء 8، ص 194.

كان يمارس التدريس أحياناً في الصفوف الأولى من الدراسة، عند غياب بعض الأساتذة، ويباشر تدوين السجلات أو مراجعتها أو كتابة بعض الرسائل.

2- حياته العلمية وعطاؤه العلمي والأدبي

خلّف الشيخ المظفَّر آثاراً فكرية عديدة، منها كتاب (أحلام اليقظة) الذي استعرض فيه نظريات صدر المتألّهين في الفلسفة ومنها كتاب (السقيفة) وهو كتاب تاريخي تحليلي لوقائع ما بعد وفاة الرسول الأعظم (ص)، كشف فيه الشيخ المظفر عن مقدرة عالية في تناول الموضوعات التاريخية ومعالجتها، وفق الأسلوب الحديث. ومن مؤلفاته أيضاً «فلسفة ابن سينا» الذي بسط فيه المؤلف حياة ابن سينا وشرح بعض آرائه، وأضفى نقده لها، كما خلّف في مكتبته الخاصة كتاباً في»تفسير القرآن»، وآخر في «فقه المعاملات»، وثالثاً في»الإرث»، إضافة إلى كتابيه المذكورين آنفاً «المنطق «و»أصول الفقه». يُزاد على ذلك، دخول الشيخ المظفَّر الميدان الأدبي.

3- التجديد عند الشيخ المظفر

انتهت في منتصف العشرينات من القرن العشرين، الجولة السياسية الأولى من المعركة بين التغريب والإسلام في العراق وأكثر بلدان العالم الإسلامي الأخرى لصالح الاستعمار الذي فرض نفسه على الأمَة بحكم الامتيازات المادية والسياسية والعلمية التي كانت بحوزته من جهة، وعوامل التخلّف التي يعيشها العالم الإسلامي من جهة أخرى، الأمر الذي نبّه القيادة الإسلاميَّة في النجف الأشرف إلى عدم جدوى الاستمرار في المراهنة على العامل السياسي، والى ضرورة تجديد بناء القواعد التحتية للمجتمع الإسلامي، وايجاد صياغة عصرية للفكر الإسلامي تتيح له الارتقاء إلى مستوى التحديات الحضارية الكبرى التي يفرضها الغرب على الإسلام في المرحلة الجديدة، وكان معنى ذلك تغليب مهامّ التجديد الفكري على المهام السياسية ريثما يكتمل بناء القواعد التحتية الجديدة للمجتمع الإسلامي المعاصر[1].

ولذلك، أصدرت المرجعيّة الدينيّة في النجف الأشرف فتاوى بتحريم الدخول في المدارس الحديثة التي أنشأها المستعمر، وسعت، إلى جانب ذلك، إلى افتتاح مدارس مستقلة تخضع

(1) ينظر: الشيخ محمد رضا المظفر، الشيخ عبد النبي عبد المجيد النشابة، بحث منشور في منشورات النشابة، قبسات من هنا وهناك، رقم 374.

للتأثير الديني. ويعد الشيخ محمد رضا المظفر رائد تجربة التحديث والتنظيم والبرمجة للدارسة الحوزوية. ومن هنا، كانت المدة الواقعة من منتصف العشرينات وحتى منتصف الستينات، تمثِّل مرحلة غلبة الفكر على السياسة في أعمال المرجعية والحوزة العلمية للنجف الأشرف، وهي المرحلة التي بدأها المرجعان الكبيران آية الله السيد أبو الحسن الأصفهاني وآية الله الشيخ النائيني بعد عودتهما من إيران إلى العراق عام [1] 1924.

وقد كان للعلامة الشيخ محمد رضا المظفّر دورٌ مهمّ، إذ قرن فكرة التجديد بحركته الإسلاميَّة الرائدة التي أطلقها في مجال تجديد وتطوير المناهج التدريسية للحوزة العلمية، ولولا هذه الحركة، وما كان الشيخ المظفَّر قد عقد العزم عليه من تغليب هموم التجديد والإصلاح على ما سواها، لكان قد بلغ المرجعية العليا. ولذلك نجد أن الشيخ المظفَّر قد سعى إلى القيام بحركة إصلاحية تجديدية، وبخطوات واثقة ترجمها بمشروع عملي - علمي وبالإمكان توضيحها بما يأتي:

4- قصة الإصلاح

كان الشيخ المظفَّر، وكما ذكر الأديب جعفر الخليل: أوَّل من التفت إلى وجوب إيجاد حركة تجديدية في طريقة البحث والاستقراء والاستقصاء عن طريق التأليف والمبادرة إلى إحياء المؤلفات الخطية ونشرها والتعليق عليها بقالب يتماشى مع العصر، وقد سرّه أن وجد له مؤيّدين، وكان معظمهم أكبر منه سناً، وأقدم عهداً بالدرس، كالشيخ عبد الحسين الحلّي، والسيد علي بحر العلوم، والشيخ محمد جواد الحجامي، وأخيه الشيخ محمد حسين المظفر[2].

ويتحدَّث الشيخ المظفر عن المنطلقات والأهداف التي كانت تحرّكه فيقول في سياق انتقاده لحالة الجمود الفكريّ في نص أورده الشيخ محمَّد مهدي الآصفي في كتابه مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها:)) وهذا هو التفكير الذي يبدو ظاهراً على بعض رجالنا، الذين كانوا يحلمون بإصلاح نواقص الدراسة العلمية في معاهد النجف الأشرف، فإن هذه النواقص، كفقدان نظم التربية والتدريس في الامتحانات والمواد العلمية والأوقات والشهادات، كانت تهدد المفكرين منّا بشلل الحركة العلمية في مستقبل الجامعة القريب أو البعيد،

(1) ينظر: موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، دار الكفيل للطباعة والنشر كربلاء المقدسة، ط 1، ت:1445 م.

(2) هكذا عرفتهم، جعفر الخليلي، المطبعة: شريعت قم، ط 1، ت: 1481 هـ 1132 ش، ص 4.

يوم اصطدمت سفينة هذه الجامعة القديمة بتيار العصر الجديد، فهزّتها في بحر متلاطمٍ بالميول)[1].

وبناءً عليه؛ شقَّت الفكرة الإصلاحية طريقها، فعمل القيّمون على بلورة أفكارها وطروحاتها، إذ عمدت إلى القيام بتنظيم الدراسة واصلاح المناهج الدراسية اعتباراً من عام1932 فيما أطلق عليه يومذاك «حركة الكلية»، وقد أحدثت هذه الحركة صوتاً مدوياً في الأوساط العلمية والاجتماعية بين مؤيد ومعارض، وقد بلغ عدد الموقّعين على ورقة شروط العمل كما يروي الشيخ المظفر مائتي عالم، ولم يثبت منهم في وجه العاصفة التي أثيرت ضد هذه المؤسسة الإصلاحية إلاّ عدد قليل جداً.

ولما كان من أهّم أهداف الحركة التجديدية التي سعى إليها الشيخ المظفر ومؤيدوه، «تعميم الثقافة الإسلاميَّة والعلمية، والإصلاح الاجتماعي، بواسطة النشر والتأليف والتعليم، وغير ذلك من الطرق المشروعة»، قدَّم مع مجموعة من العلماء في عام1354 هـ-1935 م بياناً إلى وزارة الداخلية، يطلبون فيه الترخيص بتأسيس جمعية باسم «منتدى النشر»، وبعد جهود مضنية، حصل العاملون على إجازة من الوزارة، وأُعلن عن تأسيس المنتدى، وانتخب الشيخ محمد جواد الحجامي رئيساً له والشيخ المظفر سكرتيراً.

وفي العام التالي، وضع الشيخ المظفَّر خطَّةً لتأسيس «كلية الاجتهاد» لتدريس الفقه الاستدلالي والأصول والتفسير والفلسفة، وفي عام1359 هـ 1940 م، تولَّى الشيخ المظفر رئاسة المنتدى، وتكرر انتخابه لها إلى آخر حياته. وفي العام التالي، تمَّ تأسيس صف لدراسة العلوم العربية والمنطق والفقه، استمر إلى آخر السنة، وكان تجربة ناجحة، شجَّعت العاملين في المنتدى على فتح صفوف في السنة الدراسية اللاحقة، ونجح هذا المشروع هو الآخر نجاحاً باهراً، وبلغ عدد طلابه (152)طالباً، كما اعترفت وزارة المعارف العراقية بتلك الصفوف.

وفي عام (1394هـ- 1944 م)، قام بفتح أربعة صفوف دراسية، أُعتبرت قسماً متوسطاً للدراسة الدينية، مع صف تحضيري قبلها، وثلاثة صفوف أخرى بعدها، اعتبرت بمثابة كلية للفقه. وواصل الشيخ المظفَّر جهاده الإصلاحي وخطواته التحديثية، متعقّباً عوامل التخلّف حيثما تكون.

(1) مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، الشيخ محمد مهدي الآصفي، مطبعة النعمان النجف الأشرف، ط 1، ت: 1524 م: ص 41.

فكرة تأسيس كلية الوعظ والإرشاد

لم يقتصر التجديد على مناهج الدراسة، بل اتَّسع ليشمل وسائل التبليغ الإسلامي والتوجيه الاجتماعي وذلك بهدف تحقيق المتطلّبات الجديدة للدين والمجتمع، وهو ما صرح به في عام1943 م في التقرير السنوي الذي رفعه إلى الهيئة العامة من خلال طرحه فكرة تأسيس كلية للوعظ والإرشاد تأخذ على عاتقها تنفيذ هذه المهمَّة، ولأجل هذا الغرض، تألَّفت لجنة في العام نفسه برئاسة الخطيب الشهير (الشيخ محمد علي القسَّام)، وقد باشرت هذه اللجنة أعمالها بالفعل، وذلك بفتح صف تجريبي لتدريس الفقه والعربية والدراية والعقيدة.

تجديد المناهج

بعد إخفاق الخطّ الثاني لحركته الإصلاحية المتمثّل بإصلاح المنبر الحسيني، رجع إلى التأكيد على الخط الأوَّل الذي انطلق منه، وهو المناهج الدراسية، ففي عام 1957 وبعد جهود كبيرة، أسَّس الشيخ المظفَّر «كليَّة الفقه» في النجف الأشرف، واعترفت وزارة المعارف العراقية في السنة التالية بما تمنحه هذه الكلية من شهادات لطلابها على أنها شهادات عالية، والعلوم التي تدرس فيها، هي: الفقه الإمامي، والفقه المقارن، وأصول الفقه، والتفسير والحديث، والتربية، وعلم النفس والأدب، وعلم الاجتماع، والتاريخ الإسلامي، والفلسفة الإسلاميَّة، والفلسفة الحديثة، والمنطق، وأصول وطرق التدريس والنحو والصرف، واحدى اللغات الأجنبية (الإنجليزية(.

التبليغ الإسلامي

بذل الشيخ المظَّفر العديد من إمكانياته من أجل المشروع الإصلاحي التجديدي والمتمثل بقضية منتدى النشر، ولحسن الحظ أن يلقى المنتدى تأييداً وتبنيّ المرجع الديني الأعلى آنذاك السيد أبي الحسن الأصفهاني الذي أفتى بصرف الحقوق الشرعية إلى هذه المؤسسة.

خدماته ونشاطه السياسي

عاش الشيخ المظفَّر أدواراً مليئةً بالأحداث والتحولات في الفكر والسياسة، وكان معظمها إيجابياً وفعَّالاً، إلى جانب ما حمل من التغيير والإصلاح في حياة الحوزة العلمية. وعلى الصعيد الداخلي، اشتهر عن الشيخ المظفّر بجرأته في طرح بعض القضايا المهمة، وفي هذا الصدد يذكر الأستاذ جعفر الخليلي ما كان من لقائه مع «ولي العهد»، وكان الخليلي أحد أفراد

الوفد، يقول: ((وأثناء المقابلة تكلم الشيخ، فما عرفت لوماً أفرغ في عتب حلو جميل، ولا نقداً صيغ في عبارة عذبة كالعتب الذي عاتب به المظفر الحكومة، ولم يكذب ولم يداهن، وخرجنا من البلاط، وأنا جازم بأنه قد قال أكثر مما تسمح به الظروف هناك عن الحكومة وطريقة الحكم)) [1].

وواجه المدَّ الشيوعي في العراق وأنشأ مع من كان يشاطره الهم ذاته من علماء النجف»جماعة العلماء» التي أخذت على عاتقها مقاومة المدّ الأحمر، والتي عقدت جلساتها في أواخر 1959 كما وقف مع آخرين من العلماء بقوَّة ضد قانون الأحوال الشخصية الذي أصدرته حكومة عبد الكريم قاسم، والذي يتعارض مع الأحكام الإسلاميَّة وأرسلت «كلية الفقه» إلى الحكومة، تقريراً مفصَّلاً عن وجوه الاختلاف بين ذلك القانون والقانون الإسلامي بتشريعاته، كما أبرق الشيخ عدة برقيات إلى رجال الحكم في العراق، ينذرهم فيها من مغبة التمادي في مخالفة الإسلام ومن جهة أخرى مثّل الشيخ المظفَّر النجف الأشرف في احتفال (كراجي) التي أقيمت بمناسبة مرور14 قرناً على ولادة الإمام علي، كما حضر احتفالات جامعة (القرويين) بفاس عام 1962 بمناسبة مرور أحد عشر قرناً على تأسيسها.

ثانياً: السيد الشهيد محمد باقر الصدر (ت 1980) ودوره في منهجة الاقتصاد الإسلامي.

لعلّ من نافلة الحديث أن أذكر كون السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قده) أحد مفاخر الحوزة العلمية والأمة الإسلاميَّة، وأحد منجزات القرن العشرين والتي نادراً ما تتكرر، والسبب في ذلك أن الإرث التي تركه يُعدّ إرثاً عظيماً في مختلف الجوانب الفكرية والعلمية، وسأحاول في هذه العجالة أن أبين بعض أداوره في الفكر الاقتصادي الإسلامي بعد بيان حياته وسيرته العلمية، وكما يأتي:

1- حياته وسيرته الذاتية والعلمية

ولد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس سره) في مدينة الكاظمية المقدسة في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة 1353هـ-1934م، وكان والده العلامة المرحوم السيد حيدر الصدر ذا منزلة عظيمة، وقد حمل لواء التحقيق والتدقيق والفقه والأصول، وكان عابداً زاهداً عالماً عاملاً، ومن علماء الاسلام البارزين. وكان جده لأبيه وهو السيد اسماعيل

(1) هكذا عرفتهم، جعفر الخليلي: 43.

الصدر زعيماً للطائفة، ومربياً للفقهاء، زاهداً ورعاً ظالعاً بالفقه والأصول، وأحد المراجع العِظام للشيعة في العراق. أما والدته فهي الصالحة التقية بنت المرحوم آية الله الشيخ عبد الحسين آل ياسين، وهو من أعاظم علماء الشيعة ومفاخرها، وبعد وفاة والده تربى السيد محمد باقر الصدر في كنف والدته وأخيه الأكبر، ومنذ أوائل صباه كانت علائم النبوغ والذكاء بادية عليه من خلال حركاته وسكناته.

وتعلّم القراءة والكتابة، وتلقى جانباً من الدراسة في مدارس منتدى النشر الابتدائية، وبدأ بدراسة المنطق وهو في سن الحادية عشرة من عمره وفي الوقت نفسه كتب رسالة في المنطق، وكانت له بعض الإشكالات على الكتب المنطقية. وفي بداية الثانية عشرة من عمره بدأ بدراسة كتاب معالم الأصول عند أخيه السيد اسماعيل الصدر، وكان يعترض على صاحب المعالم، فقال له أخوه إن هذه الاعتراضات هي نفسها التي اعترض بها صاحب كفاية الأصول على صاحب المعالم [1] وفي سنة 1365هـ-1945م هاجر سيدنا الشهيد من الكاظمية المقدسة إلى النجف الاشرف، لإكمال دراسته، وتتلمذ عند شخصيتين بارزتين من أهل العلم والفضيلة وهما: آية الله الشيخ محمد رضا آل ياسين (قدس سره) وآية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي(قده)، وأنهى دراسته الفقهية والأصولية حوالي عام 1379هـ- 1959م عند آية الله السيد الخوئي (رحمه الله)، وبالرغم من أن مدة دراسته منذ الصبا وحتى إكمالها لم تتجاوز 11 - 13 عاماً، إلا أنها من حيث نوعية الدراسة تعدّ مدة طويلة جداً، لأن السيد كان خلال مدة اشتغاله بالدراسة، منصرفاً بكلّه لتحصيل العلم، فكان منذ استيقاظه من النوم مبكراً والى حين ساعة منامه ليلا، يتابع البحث والتفكير، حتى عند قيامه وجلوسه ومشيه[2].

2- مواقفه ضد نظام البعث الحاكم في العراق

للسيد الشهيد محمد باقر الصدر) قده) مواقف مشرفة كثر ضد النظام البعثي العميل نوجزها بما يأتي:

أ- في عام 1969 م وفي إطار عدائها للإسلام،حاولت زمرة البعث الحاقدة على الإسلام

(1) ينظر: الاجتهاد والتقليد في فكر المرجع الديني الشهيد السيد محمد باقر الصدر وفكر المرجع الديني السيد كاظم الحائري مع نبذة مختصرة من حياتهما ص 34.

(2) ينظر: الاجتهاد والتقليد في فكر المرجع الديني الشهيد السيد محمد باقر الصدر وفكر المرجع الديني السيد كاظم الحائري مع نبذة مختصرة من حياتهما، إعداد: القسم الإعلامي في مكتب السيد الحائري، المطبعة: شريعت قم، ط 1، ت: 1141 ص: 66.

والمسلمين توجيه ضربة قاتلة لمرجعية المرحوم آية العظمى السيد محسن الحكيم (قدس سره)، بتوجيه تهمة التجسس لنجله العلامة السيد مهدي الحكيم، الذي كان يمثل مفصلاً مهماً لتحرك المرجعية ونشاطها، فكان للسيد الشهيد الموقف المشرف في دعم المرجعية الكبرى من جانب، وفضح السلطة المجرمة من ناحية أخرى، فأخذ ينسّق مع المرجع السيد الحكيم (قدس سره)، لإقامة اجتماع جماهيري حاشد، يعبر عن مستوى تغلغل المرجعية الدينية وامتدادها في أوساط الأمة، وقوتها وقدرتها الشعبية، وحصل الاجتماع في الصحن الشريف لمرقد الإمام امير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وكان حاشداً ومهيباً ضمّ كل طبقات المجتمع العراقي وأصنافه.

ب- في صباح اليوم الذي قرر السيد الخميني (ره)، مغادرة العراق إلى الكويت قبل انتصار الثورة الإسلاميَّة في إيران، قرر السيد الصدر الذهاب إلى بيت الإمام لتوديعه، بالرغم من الرقابة المكثفة التي فرضتها سلطات الأمن المجرمة على منزله، وقد ذهب لزيارته، ولكن للأسف كان الإمام قد غادر قبل وصوله بوقت قليل.

ت- بعد حادثة اغتيال الشهيد مرتضى المطهري في إيران على أيدي الفلول المضادة للثورة الإسلاميَّة هناك، قرر السيد الصدر إقامة مجلس الفاتحة على روحه الطاهرة؛ وذلك لأنه كان من رجال الثورة ومنظريها، وكان من الواجب تكريم هذه الشخصية الكبيرة.

ث- ومن مواقف الفداء والتضحية ما حدث بفترة الحصار والإقامة الجبرية أيام انتصار الثورة الإسلاميَّة في إيران 1399هـ – 1980، إجابته على كل البرقيات التي قد أُرسلت له من إيران، على الرغم من أن تلك الرسائل والبرقيات جميعها لم تصله باليد، لأن النظام العراقي كان قد احتجزها، لكن السيد الشهيد كان يجيب عليها بعد سماعها من إذاعة إيران/ القسم العربي. وكان من حق السيد الشهيد أن يعتذر عن الجواب، فمن هو في وضعه لا يُتوقع منه جواباً على برقية، لكن لم يسمح له إباؤه فعبّر عن دعمه المطلق، وتأييده للثورة الإسلاميَّة الفتية مسجلاً بذلك موقفاً خالداً، في صفحات التضحية والفداء في تاريخنا المعاصر.

ج- تصدى (رضوان الله عليه) إلى الإفتاء بحرمة الانتماء لحزب البعث، حتى لو كان الانتماء صورياً، وأعلن ذلك على رؤوس الأشهاد، فكان هو المرجع الوحيد الذي أفتى بذلك، وحزب البعث في أوج قوته، وكان ذلك جزءاً من العل، وأحد الأسباب التي أدت إلى استشهاده[1].

(1) المصدر نفسه، ص 75 وما بعدها.

2- اثر السيد محمد باقر الصدر في منهجة الفكر الاقتصادي الإسلامي

لقد أسهم السيد محمد باقر الصدر (قده) في إغناء التراث الفكري الاقتصادي للمجتمعات الإسلاميَّة بذخيرة فكرية متميزة، في وقت كانت الأمة الإسلاميَّة تعيش صراعاً فكرياً مريراً مع التيارات الفكرية الأخر.

وعندما داهمت تلك التيارات الفكرية معاقل المسلمين حتى بلغت ديارهم المحصنة، قدم أطروحة فكرية إسلامية جديدة متألقة. وأسس للحركة السياسية الإسلاميَّة في العراق، ولم يكن يؤسس لتنظيم يصطف فيه الشيعة قبالة السنة، ليقسم المجتمع طائفياً، كما يحدث حاليا. وفي مجال الاقتصاد تألق الصدر في طرح الفكر الاقتصادي الإسلامي، واستطاع أن يؤشر على نقاط الضعف في المدرسة الماركسية والرأسمالية على السواء.

أ- المرتكزات الاقتصادية

لقد أشار الصدر في كتابه «اقتصادنا الى «ركائز الاقتصاد الاسلامي»، وتحدث عنها في العناوين الآتية: -1 تدخل الدولة: دلّل على أهمية دور الدولة في صياغة القوانين الضرورية لتنظيم الحياة الاقتصادية، والقيام بالمشاريع الاستراتيجية، وتحقيق عدالة توزيع الثروا.

2-الملكية المزدوجة: أكّد على دور القطاع الخاص كأساس في العمل الاقتصادي، وعرّج على مفهوم الملكية المزدوجة، اذ منح فيها للدولة حرية واسعة الحركة بين التأميم والخصخصة في ضوء ظروف كل دولة، وفتح باب مشاركة القطاع الخاص للقطاع العام، وهي من المفاهيم الاقتصادية الحديثة.

3- القيم الاجتماعية: أكد على دور القيم والعادات الحميدة (كبيئة لتفاعل العوامل الاقتصادية)، وفي خلق الوئام بين المصلحة الخاصة والعامة وللارتقاء الاقتصادي، إذ غالبا ما يُهمل هذا العامل في التحليلات الاقتصادية، وبذلك سبق كثيراً من الاقتصاديين في التأكيد على هذا المبدأ، والذي أهمل الى وقت قريب، أي بعد التحولات الاقتصادية الأخيرة التي شهدها العالم. إذ أصبحت الأدبيات الاقتصادية الحديثة تؤشر على هذا العامل بعنوان «احترام سلطة القانون». لقد تنبأ السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قده)، بأن كلتا المدرستين العالميتين الرأسمالية والاشتراكية، سوف لن يستطيعا توفير بيئة القيم التي تخلق الانسجام والوئام بين المصالح الخاصة والعامة للمجتمع. وتحدث عن التحديات التي سوف تواجه التجربة الاشتراكية، وأشار الى أن تلك التجربة لا تستطيع أن تزود الفرد بالطاقة الخلّاقة

للإبداع والمنافسة. إن غياب الدافع الفردي الضروري لتحقيق الصالح العام، سيؤدي إلى أفول نجمها من مسرح الحياة الاقتصادية. وقد سجل التاريخ مصداقية ذلك، فقد انهارت التجربة الاشتراكية، كما أكد على أن التجربة الرأسمالية على الرغم من مرونتها في التكيّف لمواجهة الصعاب والمشاكل والتبعات، فإن ما يواجهه العالم الرأسمالي اليوم من أزمة قد تجسدت بأمرين: الأوّل: التفريط بمراعات القوانين والضوابط المالية، الثاني: الإفراط في السعي لتحقيق الأرباح.

لذا فقد فشلت الدول باعتراف زعمائها في أداء دورها الرقابي، بغض نظرها عن سلوك المؤسسات المالية، وبذلك جاملت على حساب المصلحة العامة للمجتمع.وخلافاً لما تؤكد عليه الادبيات الاقتصادية المعاصرة «بأن التشريعات الاصلاحية التي تفسح المجال لحرية عمل القطاع الخاص هي الأصل في بلوغ الرفاهية الاقتصادية». فأشار الصدر إلى أن الرفاهية الاقتصادية لا تتحقق لمجرد إصدار التشريعات الاقتصادية الضرورية، إذ أنها جزء من كل، وأن الكل يعني عند الصدر توفر بيئة سيادة القانون، واحترام المواطن للقوانين ولتشريعات الدولة.

مما تقدم نجد أن: تشريع قوانين الإصلاح يمثل الشرط الضروري، وتهيئة البيئة الاجتماعية تمثل الشرط الضامن

ب- **المشكلة الاقتصادية في العراق:**

والسؤال الذي يهمنا الآن: ما المشكلة الاقتصادية العراقية؟ وهل لأطروحة الصدر حلول لهذه المشكلة؟.

تتحدث الأدبيات الاقتصادية عن: تشوّه الهيكل الاقتصادي: عدم التوازن بين مكونات الناتج المحلي الإجمالي الاعتماد على قطاع النفط، وضمور القطاعات الانتاجية والخدمية الأخر. إذ يلاحظ هبوط نسبة مشاركة الزراعة والصناعة في الناتج المحلي الإجمالي، وتعاظم هيمنة قطاع النفط بالفترة الممتدة من 1965-2008. الأمر الذي يجعل اعتماد الاقتصاد العراقي على أسعار النفط، والتي هي عرضة للتقلب كما يحصل الآن. وللاختصار سوف لن نتوسع في الحديث عن أسباب ضعف مساهمات القطاعات الاقتصادية في الناتج المحلي، ونكتفي بالقول بأن العراق بلد زراعي عبر قرون من الزمن إلا أن سوء إدارة الانسان سبب في نقص الأرض الصالحة للزراعة، إذ تحولت الأرض الصالحة للزراعة، بسبب سوء عملية السقي إلى

أرض مالحة، فحالياً 15% من الأرض الصالحة تعاني من مشكلة الملوحة، وهكذا بالنسبة للقطاعات الأخرى[1].

المبحث الثاني: مدرسة بغداد / الكاظمية

تميزت مدرسة بغداد بكثير من المميزات المهمة، وكان في مقدمتها إنتاجها للشيخ المفيد) قدس سره (، الذي يعدّ من المؤسسين في المجال التشريعي للاجتهاد الإمامي، وسوف أتناول بعض من حياته، وأهم ما قام به في سبيل المحافظة على الحضارة العلمية الإسلاميَّة وكما يأتي:

يعدّ الشيخ المفيد من علماء الشيعة الإمامية المؤسسين في المجال الفكري والمعرفي، وهذا ما يدعونا للوقوف عند أعتاب هذا الطود الشامخ، وأهم الإنجازات التي أسسها، ولتوضيح ذلك يتوزع المبحث على ثلاثة مقاصد، وكما يأتي:

أولاً: لمحة عامّة عن حياة الشيخ المفيد قده (ت 413هـ):

1- اسمه، ونسبه، وولادته

هو محمد بن محمد بن النعمان، يكنى بأبي عبد الله، ويلقب بالمفيد، وبابن المعلّم، وتقترن باسمه ألقاب أخرى منسوبة إلى مدن ومواقع وقبائل وما سواها، كالبغدادي والكرخي والعكبري والعربي والحارثي[2]. وولد الشيخ المفيد عام 338هـ، وقيل أنه ولد في الحادي عشر من ذي القعدة عام 336هـ في عكبار من أعمال بغداد على عشرة فراسخ منها، في محلّة سويقة ابن البصري، ثم انتقل الى بغداد، وأخذ من علمائها ثم أصبح شيخ الإمامية وزعيمها الذي لا يُنازع وكل من تأخر عنه استفاد منه[3].

وكان لوالده أثر في تربيته، لأنه كان معلماً في واسط ثم هجرها إلى عكبار، ومنها إلى بغداد، ولهذا لقّب بابن المعلّم، حتى صار عدلاً للقبه في الشهرة.

---

(1) بحث منشور على صفحات الانترنت: www.fakae.com/http.sader.ertyg

(2) ينظر: جهود الشيخ المفيد الفقهيّة ومصادر استنباطه، صاحب محمّد حسين نصّار، طبع ونشر: مركز العلوم والثقافة قم، ط 3، 1993، م 34، ص 29.

(3) ينظر: تنقيح المقال في علم الرجال، عبد الله المامقاني، تح: محي الدين المامقاني، طبع ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط 1، 137/3.

2- حياته العلميّة

للشيخ المفيد مكانة علمية جليلة، إذ أحرز مرجعية الناس إليه في كثيراً من البلدان، حتى جلس إليه طلاب درسوا على يديه في مدرسة الفقه والأصول والعقائد وعلوم القرآن والحديث والأدب. ويعدّ الشيخ المفيد موسوعة زمانه في العلوم الدينية، فقد قصده السائلون يستجوبونه، فيقف علماً بارزاً بعقله ولسانه وذكائه للإجابة على مسائلهم ودحض شبهة بعض منهم، فكانت أفكاره تنفتح كتباً موسّعة ورسائل موجزة في مختلف علوم الدين(1).

وأشار الشيخ الطوسي (ت 492 ه)، وهو من تلامذته البارزين بأن مؤلفات الشيخ المفيد ناهزت المائتي مؤلف(2). ومن يتابع المكتبة الإسلاميَّة، يجد الشيخ المفيد بين سطورها، فلقد ترك أثر واضح في حقول المعرفة الدينية المختلفة.

3- جهوده الفقهية

يعدّ الشيخ المفيد أول فقيه إمامي وصلت إلينا كتبه في الفقه والأصول، بعد حصول الغيبة الكبرى للإمام المعصوم، إذ كان الناس يعتمدون في زمان حضور المعصوم عليه في كل صغيرة وكبيرة.

أ- جهود الشيخ المفيد في علم الكلام

للشيخ المفيد (ره) جهود كبيرة في توضيح الجهد الكلامي وإظهاره في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)،وصياغته صياغة فنيّة تبعاً للتراكم المعرفي الموجود عنده. إن الشيخ المفيد ورث في مجتمعه تراثاً كلامياً مضاعفاً بالإمكان حصره في أمرين:

- الأمر الأول: تراث متكلمي الإمامية، بخاصة النوبختيين الذين كانوا على اتصال بالفكر الاعتزالي منذ نهاية القرن الثالث الهجري، وقد ساعدهم هذا الاتصال على تطوير الجانب الفني والصياغي في طرح النظريات الكلامية المتعلقة بجوانب متعددة.
- الأمر الثاني: تراث أصحاب مدرسة الحديث في قم، وفي مقدمتهم ابن بابويه القمّي الذي كان يترأس مدرسة قم.

(1) ينظر: التعجّب من أغلاط العامة في مسألة الإمامة، محمد بن علي بن عثمان الكراجكي، تحقيق: فارس حسون، دار الغدير، ط 1، ت: 1131، هـ 3.

(2) ينظر: الفهرست، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، منشورات الشريف الرضي، ط 3، ص 186-187.

وفي ضوء ذلك فإنه بالإمكان الإشارة الى بعض تلك الجهود بما يأتي:

1- استعمل الشيخ المفيد الأدلة العقلية في الدفاع عن تعاليم النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الأطهار (عليهم السلام (وعلى الرغم من أن المفيد كان يرفض الاعتقاد الذي يتوكّأ على التقليد الصرف، إلا أنه يرى أن الوحي ضرورة مطلقة لبلوغ معرفة الله والمبادئ الإسلاميَّة.

2- تقترب الصياغة الفنية للطرح الكلامي عند الشيخ المفيد) ره)، مما طرحه الكلاميون من المعتزلة على مستوى الصناعة، لكن يبقى الجوهر الكلامي والبعد العلمي فيها معتمداً على ما ورد عن أهل بيت العصمة والطهارة (عليهم السلام)، وفي ضوء هذه الملاحظة فالشيخ المفيد (ره) يعدّ خطّاً وسطاً بين طرح علم الكلام حديثياً، وبين طرح علم الكلام عقلياّ صرفاً، فقد كان برزخاً بينهما، مستفيداً من تراث المعصومين)عليهم السلام (من ناحية المادة الكلامية، من المعتزلة الصياغة الفنية.

3- استطاع الشيخ المفيد (ره) إيقاف النمو المطرّد لحركة الغلاة التي تنامت بشكل كبير في القرن الرابع الهجري، مما حدا بالمفيد الى بذل جهود كبيرة في إعادة المادة الكلامية الإمامية، والصياغة الفنية للطرح الكلامي.

4- قام الشيخ المفيد (ره) بقيادة حركة علمية كبيرة في الدفاع عن عقائد أهل البيت (عليهم السلام)، التي أراد بعض ضعيفي النفوس تلويثها ببعض الترهات، أو تسويقها بالشكل الضعيف، أو المختزل[(1)].

ومن هنا يُعد الشيخ محمد بن محمد بن النعمان شخصية استثنائية في تاريخ الفقه الشيعي الإمامي، وإليه تُنسب كثير من الأصول الكلامية والفقهية عند الشيعة الإمامية، حتى نظر إليه من بعض الباحثين المخالفين للشيعة الإمامية، بأنه مؤسس مذهب الامامية في الكلام والفقه، لاسيما أن مرجعيته الدينية والفقهية جاءت في البدايات الاولى لعصر الغيبة الكبرى، التي بدأت في نهاية النصف الأول من القرن الرابع الهجري في العام 339هـ.

وقد سعى الشيخ المفيد إلى تثبيت موطأ قدم راسخ للمذهب في بغداد، بل وفي ميادين

(1) ينظر: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، مارتن مكدرموت، تعريب: علي هاشم، مراجعة: محمود البستاني، الناشر: مجمع البحوث الإسلاميَّة مشهد، ط 1، ص 491-493.

السياسة، وهي على الأقل ضمانة لقوة المذهب ونفوذه في زحمة صراعه التاريخي مع الاتجاهات الفكرية المذهبية والسياسية، التي سادت المجتمع الإسلامي[1].

المبحث الثالث: مدرسة سامراء العلميّة

لمدرسة سامراء أثر كبير في الوحدة الإسلاميَّة بين أبناء المذاهب الإسلاميَّة بإظهار الدور العلمي للحضارة الإسلاميَّة للأئمة المعصومين (عليهم السلام)، وسوف أقتصر في ذلك على ما قام به الميرزا محمد حسن الشيرازي وكما يأتي:

أولاً: لمحة تاريخية عامة عن حياة الميرزا محمد حسن الشيرازي) ت: 1312 هـ)

من العلماء المجددين الميرزا السيد محمد حسن الشيرازي (أعلى الله مقامه)، الذي هو مؤسس الحوزة العلمية في سامراء، ولما وصلت إليه زعامة المذهب، واستقر به المقام في النجف الأشرف، قرر التوجه إلى مدينة سامراء، والتي تضم مرقد الإمامين: علي الهادي والحسن العسكري عليهما السلام، وفيها غيّب الإمام الحجة محمد المهدي الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت (عليهم السلام).

وحين ألقى عصا الترحال في سامراء، وعُرِف عنه الرغبة في الإقامة الدائمة بمدينة الإمامين العسكريين (عليهما السلام)، توافد عليها العلماء الأعلام، وتبعهم الأصحاب والطلاب والتلاميذ، وكثير من المسلمين الشيعة الذين يرغبون في البقاء إلى جنب زعيمهم الديني المجدد محمد حسن الشيرازي، والتشرف بمجاورة مرقد الإمامين العسكريين عليهما السلام، والاستفادة من فضله وتوجيهه والانضواء من ضمن مرجعيته، والانتظام بحوزته درساً وتدريساً ومتابعة.

أ: حياته، ونشأته، وسيرته

السيّد محمّد حسن ابن السيّد محمود الحسيني الشيرازي المعروف بالشيرازي الكبير. ولد في الخامس عشر من جمادى الأُولى1230 هـ بمدينة شيراز في إيران، وعندما بلغ عمره أربع سنوات، وبسبب حدّة ذكائه أرسله خاله إلى معلّم خاصّ لتعلّم القراءة والكتابة، وبعد أن تعلّمهما تعلّم العلوم العربية، وأكمل مرحلة المقدّمات وعمره لا يزال ثماني سنوات، وعندما بلغ عمره اثني عشر عاماً، بدأ يحضر دروساً في الفقه والأُصول، وذلك في مدينة شيراز.

(1) ينظر: جهود الشيخ المفيد ومصادر استنباطه، صاحب محمد حسين نصار، طبع ونشر: مركز العلوم والثقافة قم، ط 2، ت: 1992، ص 34.

ثمّ سافر إلى أصفهان عام 1248هـ ودخل مدرسة الصدر للعلوم الدينية، وحضر درس علامة أصفهان الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب «الحاشية على المعالم» وجد الأسرة المعروفة بمسجد شاهي، واستمر في تلقي العلم عنده حتى وفاة الشيخ الأصفهاني، ثم اختص بالعلامة الجليل السيد حسن البيدآبادي الشهير بالمدرس، واستفاد من بحثه حتى ظهرت مقدرته العلمية، وأجازه إجازة وافية. ثم حضر بحث المحقق الشيخ محمد إبراهيم الكرباسي، وبقي السيد المجدد في اصفهان حوالي عشر سنوات، ثمّ سافر إلى كربلاء المقدّسة عام 1259هـ لإكمال دراسته الحوزوية، ثمّ بعد ذلك بمدة قصيرة سافر إلى النجف الأشرف؛ لإكمال دراسته جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، فحضر بحث الفقيهين الشهيرين: الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر والشيخ حسن كاشف الغطاء صاحب كتاب أنوار الفقاهة.

ب- من تلامذة المجدد الشيرازي

الشيخ محمّد كاظم الخراساني المعروف بالآخوند، والسيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، والشيخ محمّد حسين الغروي النائيني، والشيخ محمّد القمّي المعروف بالأرباب، والشيخ محمّد الكاشاني المعروف بالآخوند الكاشي، والسيّد إسماعيل الصدر، والسيّد مهدي الحيدري ومن سواهم كثير من الفقهاء الذين تتلمذوا على يده.

ثانياً: الدور الإصلاحي للمجدد الشيرازي

كان لوجود الحوزة العلمية في سامراء بقيادة المجدد الميرزا محمد حسن الشيرازي (قده) دور كبير في عملية إصلاح المجتمع، فقد تعددت تلك الإصلاحات على أشكال مختلفة، وبما يخدم المصلحة العليا للإسلام والمسلمين، وقد ذكر لنا التاريخ عدّة أمور واضحة بهذا المجال، وسنورد بعضاً منها، وكما يأتي:

1- فتوى تحريم التبغ: وتعرف هذه الفتوى بثورة التنباك أو ثورة التبغ (بالفارسية: نهضت تنباكو)، وهي ثورة قامت بعد سنة 1890م، حين منح الشاه القاجاري، ناصر الدين شاه، حق بيع التبغ وشرائه في إيران لصالح شركة بريطانية. كان نحو 12% من الإيرانيين يعملون في قطاع التبغ، وقد أدت الاتفاقية إلى احتكار البريطانيين لهذا القطاع[1]، وصلت الأزمة ذروتها

(1) ينظر: موسوعة مصطلحات الشيعة، إعداد هيثم الكسواني، طبع ونشر: الراصد، الاردن، بلا «ط»، بلا «ت»، ج 9: حرف التاء.

حين صدرت فتوى التحريم من المرجع الميرزا محمد حسن الشيرازي سنة1309 هـ/ 1891م، التي حَرّم فيها التنباك، جاء فيها) استعمال التنباك والتوتون بأي نحو كان بحكم محاربة إمام الزمان عجل الله فرجه)[1].

1- جسر العبور: ومن جملة ما قامت به المرجعية بناؤها جسراً على نهر دجلة، ليتمكن الناس الذين يعيشون خارج مدينة سامراء والوفود القادمين من بغداد وغيرها من العبور بسلاسة، ومن دون عناء ودفع الرسوم، إذ جاء في تقريراته ما نصّه:)) كان الناس الَّذين يقطنون خارج المدينة في الجانب الثاني من النهر يعبرون النهر بواسطة (القفف) وكذلك الزوار والمسافرون من بغداد وغيرها، وكان أصحاب المعابر (القفف) يشترطون في الأجرة ويلقى منهم الزوار أذى كثيراً))، وحل المرحوم المجدد الميرزا الشيرازي المشكلة، إذ بنى جسراً محكما على دجلة من السفن بالطريقة التي كانت متبعة في بقية جسور العراق حينذاك، تسهيلا للعبور، ورفقاً بالزوار والواردين، وكما تحدد المصادر أنه أنفق عليه عشرة آلاف ليرة عثمانية ذهباً، ثم بعد إتمامه سلَّمه للدول، لتتقاضى هي أجوراً زهيدة للعبور عليه؛ وذلك لغرض صيانته وإدامته[2]، فضلًا عن توجيهاته ببناء دور عديدة للمجاورين لمرقد الإمامين العسكريين (عليهم السلام) وزواره، وكانت تؤجر بقيم رمزية، ممّا ساعد على تشغيل أيدي ضعفاء المدينة وفقرائها وعمالها.

2- مشروع الوحدة الإسلاميَّة، وخدماته لطلبة العلوم الدينية

أ- مشروع الوحدة الإسلاميَّة: يعد المجدد الشيرازي أحد أولئك الذين سعوا في مجال الوحدة الإسلاميَّة، والتقريب بين المذاهب الإسلاميَّة المختلفة، والعمل على ردم الهوة، وترميم الصدع الحاصل من مواقف أعداء الإسلام والمسلمين وحقدهم، وعليه فقد بذل المجدد الشيرازي في مدينة سامراء جهداً كبيراً في سبيل تحقيق الوحدة الإسلاميَّة، إذ اتضح أن هدف المجدد الشيرازي من انتقاله إلى سامراء هو هدف إسلامي إنساني، وكان يحسب أن المحاولات الإنسانية قد تغير في طباع من جبلت نفسه على الإيذاء والشغب وإثارة النعرات الطائفية، وعلى كل حال فإنّ عمله الإنساني هذا أكَّد على واقع الإنسان المسلم المسؤول،

(1) ينظر: النجم الثاقب في أحوال الإمام الحجة الغائب، الشيخ حسين الطبرسي النوري، تقديم وترجمة وتحقيق وتعليق: السيد ياسين الموسوي، ت 2007، قم المقدسة، مطبعة وفا، 30/1-32.

(2) تقريرات آية الله المجدد الشيرازي، تقرير بحث المجدد الشيرازي للروزدري، الناشر: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث قم – مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، ت: 1409هـ، 32/1.

الَّذي يدفعه همه الإيماني والاجتماعي أن يفعل في سبيل وحدة الأمة مهما أمكن، ولكن تقدير النتائج لم تكن من صنعه، فللظروف أحكامها، وللنفوس نوازعها، والأمراض الدفينة لا يمكن برؤها بسهولة، وتبقى كامنة لا تكتشف إلَّا بمجاهر حساسة، لا بل بالعكس فإنها واضحة للعيان، فقد سقطت الاقنعة وكثرت النفوس المريضة[1].

ب- خدماته لطلبة العلوم الدينية: لم يكن دور المجدد الشيرازي في خدمة الحوزة العلمية في سامراء مقتصراً في ناحية من دون أخرى، فقد كانت خدماته لطلبة العلوم الدينية، والذين هاجروا معه أو الذين التحقوا بالحوزة في سامراء، فقد قام السيد الشيرازي ببناء مدرستين كبيرتين لطلاب العلوم الدينية غير المتزوجين، أنفق في سبيل بنائهما أموالاً طائلة، وشغل عدداً من العمال في إشادة ذلك البناء[2]. وتُعد من أكبر المدارس العلمية الشيعية في العراق، وظلّتا قائمتين تحكي قصّة العصر الذهبي للفكر الشيعي، إلى أن جاء النظام البائد النظام العفلقي الصدامي، وقام بتخريبهما تعبيراً عن حقده الدفين للإسلام وعلمائه[3].

وعلى الرغم من اهتماماته الكبيرة في متطلبات المرجعية، كان لا يغرب عن باله تفقد العلماء في العراق وخارجه، وطلاب الحوزات العلمية، ومعرفة أحوالهم المعاشية، والاهتمام بسد حاجاتهم المادية، وحل مشاكلهم أينما كانوا. إذ كان له رقباء للإصلاح يوصلون له الأخبار عن ذلك في الخارج، وكانت الأخبار تصل إليه باستمرار، ويهتم بمعالجتها، ووضع الحلول لها، والإيعاز لوكلائه وممثليه في البلاد الإسلاميَّة بما يقتضي لتلكم القضايا. وما تحتاجه الحوزات العلمية في العتبات المقدسة، فكانت موضع اهتمامه بصورة خاصة، اعتقادا منه أن البلدان التي تضم المراقد المقدسة يجب أن تطغى فيها الواجهة العلمية الدينية، تشويقا لطلاب العلوم المهاجرين الذين يرغبون في التحصيل العلمي الديني، والتبرك بمجاورة مراقد أئمة الهدى من آل بيت المصطفى عليهم السلام، وهذا التشجيع لم يقتصر على طلاب العلوم الدينية، إنما امتد إلى بعض العلماء المشاهير[4]، بغية إبقائهم في أماكنهم، وعدم انتقالهم إلى

(1) المصدر نفسه، 33/1.

(2) المصدر نفسه، 32/1

(3) انترنت»، الذكرى الحادية والعشرون بعد المئة لرحيل المجدد الشيرازي الكبير، من شيراز الى سامراء حياة ملؤها الجهاد وسمتها التضحية (مقال منشور، موقع الشيرازي نت:

http://www.alshirazi.net/maqalat/94.htm

(4) ينظر: طبقات أعلام الشيعة، آغا بزرك الطهراني، طبع: مؤسسة النشر الاسلامي قم، ط 3، 441/1.

بلدانهم، التي تتوفر لهم فيها سبل العيش أكثر من أي مكان آخر. ولا شك أن وجودهم وسط الحوزات العلمية في العتبات المقدسة له من الآثار العظيمة في خدمة المذهب والمرجعية والدراسات الحوزوية[1].

المبحث الرابع: مدرسة الحلّة

لا يخفى على الدارسين والباحثين ما للحلة من الأثر الكبير والريادة الفقهية على أيدي تلك النخبة من العلماء والمفكرين، الذين يعجز القلم عن شرح ما قدّموه وانتجوه، وسوف أقتصر في ذلك على بيان الدور الكبير للمحقق والعلامة الحلي في الحفاظ على حضارة الأمة الإسلاميَّة، وكما يأتي:

أولاً: نجم الدين المحقق الحلي (ت676) هـ، وموقفه من حجية خبر الآحاد

لم يكن اختيار المحقق الحلي في المجال الدرايتي محض صدفة، وإنما كان لأجل قضية علمية وقع الاختلاف فيها، ألا وهي أن المحقق الحلي اختلفت آراء العلماء في موقفه من حجية خبر الآحاد والاعتماد عليها، بحسب معطيات كتبه الأصولية، وسيحاول الباحث استعراض المسألة بعد إعطاء صورة عامة عن حياته ونشأته العلمية، وكما يأتي:

1 - ولادته، ونشأته

الشيخ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلي، وهو خال العلامة الحلي المعروف. ولد المحقق أبو الحسن نجم الدين الحلي في سنة ستمائة واثنتين (602هـ)، وكان أبوه الشيخ حسن فاضلاً عظيم الشأن، يروي عنه ولده المحقق، وكذلك جده الشيخ يحيى. كان عالماً محققاً من فقهاء عصره، وممن يشار إليه، ويُذكر قوله عند استعراض أقوال العلماء في الاستدلالات الفقهية.

2- سيرته العلمية

بدأ المحقق في نشأته العلمية حتى إذا وصل إلى مدارج الكمال والرقي العلمي، فأخذ بتدريس البحث الخارج. وقد أثنى عليه كل من ترجم له ثناءً بليغاً عن فضله وسعة علمه بشكل لا يقبل معه الشك في ذلك.

---

(1) ينظر: تقريرات آية الله المجدد الشيرازي: 21/1.

قالوا فيه: ((الشيخ الفاضل عين أعيان العلماء، ورأس رؤساء الفضلاء نجم الدين حجة الإسلام والمسلمين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد عظم الله قدره وطول عمره. كان ألسن أهل زمانه وأقومهم بالحجة وأسرعهم – استحضاراً))[1]. وقال عنه العلامة الحلي ((وهذا الشيخ كان أفضل أهل عصره في الفقه. لُقِّبَ بالمحقق، وهذا اللقب يدلُّ على غزارة علمه، وتحقيقه، لينال به هذا اللقب، كما لُقِّبَ أيضاً بالمحقق الأول))[2].

أساتذته وأبرزهم أربعة: والده الشيخ الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد، ونجيب الدين محمد بن جعفر بن أبي البقاء هبة الله بن نما الحلي، والثالث: السيد فخار بن معد الموسوي، والرابع: الشيخ محمد بن جهم الحلي، ومن سواهم.

وفاته: في صبيحة يوم الخميس 13 ربيع الآخر سنة 676 هـ سقط الشيخ الفقيه أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي (ره) من أعلى درجة في داره فخر ميتاً لوقته من غير نطق ولا حركة، فتفجع الناس لوفاته واجتمع لجنازته خلق كثير، وحمل إلى مشهد أمير المؤمنين، وهناك من يعتقد أن قبره في الحلة، وقال المامقاني في تنقيح المقال: وأقول إن قبره في الحلة كما ذكر إلا أنَّ المطَّلِع على سيرة القدماء يعلم أنهم من باب التقية من العامة، كانوا يدفنون الميت ببلد موته، ثم ينقلون جنازته خفية إلى مشهد من المشاهد. وقد دفنوا الشيخ المفيد (ره) في داره ببغداد، ثم حمل بعد سنين إلى الكاظمية، ودفن عند رجل الإمام الجواد[3].

3- موقف المحقق الحلي من حجية خبر الآحاد

تباين الموقف العلمي للمحقق الحلي من حجية خبر الآحاد، وذلك لوجود عبارتين للشيخ في هذا المجال، تناولت موقفه من حجية خبر الآحاد، وسأذكر كلا العبارتين للوقوف عند حقيقة الأمر، وكما يأتي:

أ- أما نص المعتبر، فالذي يظهر من عبارته تبنيه عدم حجية الخبر الواحد، ونسب ذلك إلى أكثر الإمامية، فقد عرف خبر الواحد، بأنه ما لم يبلغ العلم القطعي باستحالة التواطؤ

(1) شرائع الإسلام، المحقق الحلي، تحقيق: عبد الحسين البقال، دار زنكن، قم، ط 3، ت: 1427هـ 2/1. المقدمة.

(2) الذريعة، الطهراني، طبع ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط 1، ت: 1421هـ 13/47-35.

(3) ينظر: جهود الشيخ المفيد الفقهيّة ومصادر استنباطه، صاحب محمّد حسين نصّار: ص 38.

مسنداً، كان أو مرسلاً، معرجاً بأن المتواتر حجة لأفادته اليقين، وكذلك ما أجمع العمل به، وما أجمع الأصحاب على طرحه فلا حجة فيه، وهذا نص عبارته في المعتبر)) ثم السنة أما متواترة، وهي ما حصل معها العلم القطعي باستحالة التواطؤ وخبر واحد: وهو ما لم يبلغ ذلك، مسندا كان وهو ما اتصل المخبرون به إلى المخبر، أو مرسلا، وهو ما لم يتصل سنده. فالمتواتر حجة لإفادته اليقين، وكذا ما أجمع على العمل به، وما أجمع الأصحاب على طرحه فلا حجة فيه))[1]. فالفارق الذي جعله المحقق الحلي بين الخبر المتواتر والواحد هو إفادة اليقين، فما كان كذلك هو الحجة والمعتبر وإلا فلا، نعم إذا كان الآحاد مما أجمع الفقهاء على العمل به، كان في قوة المتواتر في إفادة اليقين.

ب- أما معارج الأصول فقد ناقش المحقق الحلي مسألة خبر الواحد بعدد من المسائل، أستعرضها كما يأتي:

المسألة الأولى: حكاية أهل الظاهر بكفاية الخبر الواحد العلم، وهذا ما أنكره المحقق بالضرورة ((حكي عن أهل الظاهر أن خبر الواحد يفيد العلم، وعن قوم أنه يوجب العلم الظاهر، وهذا باطل ضرورة))[2]. وحكاية ابن النظام من إفادة الخبر الواحد العلم، إذا اقترن بالقرائن، أنكره المحقق، وهذا نص عبارته)(وحكي عن النظام: أن خبر الواحد إذا اقترنت به قرائن أفاد العلم، كما إذا سمعت الواعية في دار إنسان، ونشرت نساؤه شعورهن وسُودت أبوابه، و استغاث غلمانه، وأخبر بموته، فعند ذلك يحصل العلم بصدق المخبر، وهو باطل، لأنه قد ينكشف بطلان الخبر في كثير من ذلك))[3]. وهكذا فقد كانت المسألة الأولى تشتمل على حكاية أهل الظاهر والنظام، بخاصة خبر الواحد وكلاهما باطل.

ب المسألة الثانية: إذ يرى المحقق الحلي إمكان التعبّد بالخبر الواحد عقلاً خلافاً لابن قبة، وهذا نص كلامه:

((يجوز التعبّد بخبر الواحد عقلا، خلافا لابن قبة من أصحابنا وجماعة من علماء الكلام. لنا: أن التعبد به يجوز اشتماله على مصلحة، فيجب الحكم بجواز التعبد به، أما الأولى: فلان

(1) المعتبر، المحقق الحلي، المطبعة: أمير المؤمنين قم، بلا «ط»، 29/1.

(2) معارج الأصول، المحقق الحلي، تح: محمد حسين الرضوي، المطبعة: سيد الشهداء قم، ط 1، ت:1403هـ .140

(3) معارج الأصول، المحقق الحلي: 140.

المانع من اشتماله على المصلحة هو ما يذكره الخصم ونحن نبطله، وأما أنه إذا كان كذلك، وجب الحكم بجواز التعبد به، فلان الشرائع (مقترنة) بالمصالح، والحكمة الإلهية موكولة برعايتها، فيجب في الحكمة مهافتة الشارع على نصبها))[1]. وقد استعرض المحقق أدلة القوم الذين لا يرون إمكان التعبّد به عقلاً، وناقشها وخرج بنتيجة مفادها: إمكان التعبّد بخبر الواحد عقلاً.

ج- المسألة الثالثة: تبتني هذه المسألة على ثبوت التعبد بخبر الواحد عقلاً، فإذا أمكن ذلك فهل هو واقع شرعاً أو لا؟ اختار السيد المرتضى عدم إمكان ذلك شرعاً مستدلاً بما يأتي ((بأنه لو وجب العمل به لعلم أما بالعقل أو بالنقل والقسمان باطلان. أما الملازمة: فلأنه لو كان التكليف به واردًا لكان للمكلف إليه طريق، لأن تكليف ما لا طريق إلى العلم به قبيح عقلاً. وأما انحصار الطريق في العقل والنقل فظاهر، وأما انتفاء اللازم فبما سنبطل به معتمد المخالف))[2]. إلا أن المحقق الحلي لم يرتضِ الاستدلال المذكور، وكذلك استدلال ابن سريح الذي جاء فيه:) ((بأن العمل بخبر الواحد دافع للضرر، وكلما كان كذلك كان واجباً، أما أنه دافع للضرر فلان المخبر عن الرسول، إذا كان ثقة يغلب على الظن صدق قوله، ومخالفته مظنة للضرر، وأما أن دفع الضرر واجب فضروري))[3].

وقد ناقش المحقق كلام ابن سريج، ثم ناقش كلامهما معاً، وكما يأتي:

- المناقشة الأولى: رد كلام ابن سريج. ولم يرتضِ المحقق إن مخالفة العمل بخبر الواحد موجبة للضرر.
- المناقشة الثانية: رد كلام السيد المرتضى، وابن سريج معاً.

((ثم ما ذكروه منقوض برواية الفاسق،لا بل برواية الكافر، فإن الظن يحصل عند خبره، لا يقال: لولا الإجماع لقلنا به، لأنا نقول: حيث منع الاجماع من رد هذه الحجة، دل على بطلانها،

(1) المصدر نفسه، ص 141.

(2) المصدر نفسه. وهذا نص عبارة السيد المرتضى: ((اعلم أن في المتكلمين من يذهب إلى أن خبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به، والصحيح أن ذلك جائز عقلا...))، الذريعة، 2/ 519.
وذكر السيد المرتضى في مورد آخر ما نصّه: ((فصل في إثبات التعبد بخبر الواحد أو نفي ذلك الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك، وان كان العقل يجوز التعبد بذلك وغير محيل له، على ما مضى في الباب الأول...)). الذريعة: 529/2.

(3) معارج الأصول، المحقق الحلي: 143.

لأن الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه. ثم أن الحجة مقلوبة عليهم، لأنه لو وجب العمل بخبر الواحد لجواز اشتماله على مصلحة لا يؤمن الضرر بفواتها، فليجب طرحه لجواز اشتماله على مفسدة لا يؤمن الضرر بفعلها، ويلزم على ما ذكروه وجوب العمل بقول مدعي النبوة دون المعجز بعين ما ذكروه))[1].

إلا أن الشيخ حيدر حب الله ذكر في كتابه (نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي) الصفحة: 93 ما نصّه)) وأما معارج الأصول، فقد ذكر المحقق الحلي فيه استدلال المرتضى على عدم التعبّد دون نقاش))، أي أن المحقق الحلي لم يناقش كلام السيد المرتضى. بيد أن المراجع لكلام المحقق الحلي يجده بعدما يذكر كلام ابن سريج ومناقشته له، يبدأ المحقق الحلي بنقاش كلامهما معاً، أي السيد المرتضى وابن سريج، والدليل على ذلك أنه بعد مناقشة دليل ابن سريج يوجه الرد الى ما تقدّم، وليس لشخص بعينه، والدليل ما ذكره المحقق أكثر من مرّة ثم ما ذكروه، ثم إن الحجة مقلوبة لديهم. ثم أن المحقق في المسألة الثالثة تناول عدد من الموضوعات المرتبطة بالبحث هي:

أ- ذكر المحقق الحلي أدلة المثبتون لحجية خبر الآحاد بالنقل، وهي: آية النفر وآية التبيين ومسألة بعث الرسل وإجماع الصحابة على العمل به، إلا أنه لم يرتضِ الاستدلالات المذكورة.

ب- أشار إلى رأي الشيخ الطوسي في المسألة بقوله:)) وذهب شيخنا أبو جعفر إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا، لكن لفظه وان كان مطلقا، فعند التحقيق تبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودونها الأصحاب، لا أن كل خبر يرويه الامامي يجب العمل به، هذا الذي تبين لي من كلامه، ويدعي إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار، حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليماً عن المعارض، واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب عمل به))[2]. ثم أعقب ذلك بذكر أدلة الشيخ الطوسي على قوله.

المسألة الرابعة: أشار المحقق الحلي في هذه المسألة إلى كون الخبر الواحد إذا كان مقترناً ببعض القرائن، أمكن العمل به وإلا لا يمكن العمل به، وهذا نص كلامه ((المسألة الرابعة: قد يقترن بخبر الواحد قرائن تدل على صدق مضمونه، وإن كانت غير دالة على

(1) المصدر نفسه، 143.

(2) المصدر نفسه، 147.

صدق الخبر نفسه، لجواز اختلافه مطابقا لتلك القرينة والقرائن أربع: إحداها أن يكون موافقا لدلالة العقل، أو لنص الكتاب خصوصه أو عمومه أو فحواه، أو السنة المقطوع بها، أو لما حصل الإجماع عليه. وإذا تجرد عن القرائن الدالة على صدقه، ولم يوجد ما يدل على خلاف متضمنه، افتقر العمل به إلى اعتبار شروط نذكرها في الفصول المعقبة لهذه))[1]. وخلاصة هذه المسألة إنه إذا اقترن بالخبر الواحد ما دلّ على صدق مضمونه، أخذ به والا فلا يمكن الأخذ به.

والنتيجة: ممّا تقدّم في هذه المسائل الأربع من كلام المحقق الحلي، هو إمكان العمل بخبر الواحد فيما إذا اقترن ببعض القرائن التي تدلّ على صدق مضمونه، كما ورد في كتابه المعارج، أو مما أجمع الأصحاب على العمل به، كما ورد في كتابه المعتبر.

ثانياً: أثر العلامة الحلي (ت: 726 هـ) في تطوّر الحركة الفكرية

لم يعرف التاريخ مثيلاً للعلامة الحلي، رجل أنعم الله عليه بالموهبة المتميزة والعبقرية الفذة، فامتلك شجاعة كبيرة وذكاءً مفرطاً وعقلاً واعياً مدركاً، وتفجرت في أعماقه طاقة هائلة من الفكر والمعرفة والعلوم، واكبها عمل دائب وجهد مستمر[2].

1- ولادته، ونشأته

ولد الحسن بن يوسف بن زين الدين علي بن محمد بن المطهر، الملقب بالشيخ جمال الدين أبو منصور والمشهور بـ)العلاّمة الحلي)، و)آية الله، (في ليلة الجمعة 28 رمضان 648هـ في الحلة الفيحاء، المدينة التي بناها أمير العرب سيف الدولة صدقة بن منصور بن مزيد الأسدي، ونشأ رضوان الله عليه في دار المؤمنين(الحلة) في بيت عريق، هو بيت الزعامة الدينية والعلمية، وفي جو ذي حركة علمية رصينة، سارت عليه أسرته العربية العريقة، وحظي بعناية كبيرة من أبيه سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي، الذي كان من كبار علماء عصره، وعد من أعلم أهل زمانه في الفقه والأصول، فتلقى منه الفقه والأصول العربية والعلوم الشرعية ودراسة فقهية مقارنة، ومن خاله فقيه أهل البيت الشيخ نجم الدين أبو القاسم

---

(1) المصدر نفسه، 148.

(2) ينظر: دور العلامة الحلي في تطوير الدراسات الفقهية المقارنة، د. صاحب محمد حسين نصّار، مقال منشور في مجلة الولاية، النجف الأشرف، العدد 80، ت: 1434هـ- 2015.

جعفر بن سعيد بن يحيى الهذلي المعروف بالمحقق الحلي (ت 676 هـ)، صاحب الكتب الفقهية الشهيرة (شرائع الإسلام المختصر النافع المعتبر)، كبير الفقهاء ورئيس المذهب، الذي كان يقود زعامة العلم والشريعة في العراق، ويشرف على إدارة الجامعة الشيعية، التي كانت الحلة يوم ذاك مركزها الرئيس، فيغذيها بعقله وروحه، ويبذل في سبيلها ما في وسعه من جهد وطاقة[1].

2- تربيته

خصص له والده العلامة الحلي منذ صغره معلماً يلقنه الكتابة والعربية والقرآن، ثم صحبهما صبياً، فدرس عليهما الكلام والمنطق وغيرهما، فتقدم وبرع وأفتى وسبق الأعلام، ولم يزل في عنفوان الصبا مما لفت إليه الأنظار، ثم درس على يد المحقق نصير الدين الطوسي (العقليات والرياضيات) وعلى كمال الدين ميثم البحراني شارح نهج البلاغة (الحكمة) و (البلاغة)، كما تتلمذ على يد عمر بن علي الكاتبي القزويني صاحب (مجالس المؤمنين)، ومحمد بن أحمد الكشي ومن سواهم من علماء المذاهب الإسلاميَّة كافة.

3- نبوغه

نبغ العلامة الحلي، وبرزت فيه سيماء الزعامة والإمامة الدينية منذ صباه، وتقدم في بداية شبابه على كبار العلماء والفقهاء، وكان آية في الذكاء وأحد النوابغ الأفذاذ، وأبرز شخصية علمية، نبغ في الأصول والحكمة والكلام والمنطق والطبيعيات وعلوم الشريعة والعربية.

4- شخصيته

لقد تمثلت شخصية العلامة الحلي القوية، بمواقفه المبدئية، فهو يحذو في تفكيره حذو أستاذه الفيلسوف الطوسي، ولكن بحرية وتجرد، محتفظاً بأفكاره المستقلة، التي ظهرت في معارضته لكثير من آرائه ونقدها والتنظير فيها، وذلك في مواضع كثر من (شرح التجديد) و(كشف الفوائد)، وبالإمكان توضيح ما يرتبط بشخصيته بما يأتي:

5- **شهرته**

ترتكز شهرة العلامة الحلي في الأكثر على الحكمة والكلام والفقه والرجال، وعلى كثرة

---

(1) ينظر: الجهد الأصولي، بلاسم عزيز شبيب، الناشر: العتبة العلوية المقدسة، ط 1، ت: 1432هـ-2001، 29 وما بعدها.

إنتاجه وغزارة مؤلفاته، التي لا تزال حتى اليوم مصدراً للثقافة الإسلاميَّة، وفي أكثر فروع المعرفة في جامعات الشيعة العلمية.وجاء في سفينة البحار ما نصه:)) اشتهر العلامة بذكائه المفرط وفطنته المرهفة، وحضور جوابه، وقوة حجته، وسعة أفقه ووعيه، كما اشتهر في زهده وعبادته وإخلاصه، ويروى عنه في ذلك ما يشبه الأساطير))[1]، وليس عبثاً أن يطلق لقب (علّامة) عليه، بعد أن بلغ القمة في العلوم وفاق علماء عصره على الإطلاق، ولم يسبق لأحد من علماء الشيعة أن لُقّب بهذا اللقب غيره، فكان(شيخ الطائفة)، و(آية الله)، و(صاحب التحقيق والتدقيق)، و(العلامة ذو الفنون)، و(صاحب التصانيف)، التي اشتهرت في حياته، وكان إماماً في الكلام والمعقولات، كما اشتهر بحسن الأخلاق والذكاء المفرط، وبعلمه الموسوعي، وغزارة تأليفه وتنوعه وسرعته وتصنيفه المنهجي لسائر المراحل الدراسية في شتى أبواب العلوم الإسلاميَّة.

6- تنوع آثاره

وقد مثّل ابن المطهر مرحلة هامة وبارزة في تاريخ الفكر الشيعي على ثلاثة أصعدة أيضاً:

الحديث وعلومه وأصول الفقه والإصلاح الديني ونشر مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، لقد برع ابن المطهر في المعقول والمنقول، وتقدم في شبابه على علماء عصره، وقد فرغ من تصنيفاته الحكمية والكلامية، وأخذ في تحرير الفقه قبل أن يبلغ 19 سنة، كما سبق من سواه في فقه الشريعة، وألف فيه المؤلفات المتنوعة من مطولات ومتوسطات ومختصرات، فكانت محط أنظار العلماء في عصره إلى اليوم تدريساً وشرحاً وتعليقاً، وفاق أقرانه في علم أصول الفقه، وألف فيه المؤلفات المتنوعة، فكانت برؤى مختلفة من حيث الاجتهاد والاستنباط، كما برع في الحكمة العقلية حتى أنه باحث الحكماء السابقين في مؤلفاته وفاقت كتبه على ما نشروه وأورد عليهم، ومثلما ناقش الطوسي فقد باحث الرئيس ابن سينا في كتبه وخطّأه، وحاكم مؤلفه (بين شراح الإشارات أو الأحاديث)، وألف كتباً كثيرة في الحكمة وفي علم الأصول وفن المناظرة والجدل، وعلم الكلام من الطبيعيات والإلهيات والمنطق، وألف في الرد على الخصوم والاحتجاج المؤلفات القيمة.

(1) سفينة البحار ومدينة الحكمة والأسفار، عباس القمي، طبع ونشر: مجمع البحوث الإسلاميَّة قم، ط 1، ت: 1427هـ 273/2.

ثالثاً: دور العلامة الحلي في تطوير الفكر الشيعي، واتساعه

دافع العلامة الحلي عن الحق بمنطق العقل لا بقوة السلاح، وأخرس كل مبطل ومعاند، وأحدث انقلاباً في الآراء والمعتقدات، وتحدى كبار علماء المذاهب وأفحمهم بالحجج القاطعة، فلم يسعهم إلا الإذعان له والتسليم، وملخص الحكاية أن ملوك المغول بعد أن دخلوا الإسلام، اتخذوا لهم أعواناً و أنصاراً من علماء المسلمين وأمرائهم على اختلاف مذاهبهم، فكان علماء كل مذهب يغرون الحاكم المغولي بالدخول في مذهبهم وينفّرونه من المذاهب الأخر، فاعتنق قازان خان مذهب التشيع، وبقى عليه إلى أن توفى، فقام مقامه أخوه السلطان (الجايتو محمد) الملقب بالشاه خدابنده، المغولي، فمال إلى مذهب الحنفية حتى جاء نظام الدين عبد الملك من مراغة إلى السلطان، وكان عالماً شافعياً ماهراً في المعقول والمنقول، فعينه قاضي القضاة، فاغتنم هذه الفرصة مستغلاً منصبه واستمال السلطان إلى الشافعية، وأخذ يناظر علماء الحنفية في مجلس السلطان بحججه وأدلته، مما اقنع السلطان فاعتنق مذهبه[1].

وسأل قطب الدين الرازي: إذا أراد الحنفي أن يصير شافعياً فماذا يصنع؟ فقال له: (يكفي أن يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله..).

وفي سنة (709هـ) جاء عالم حنفي من بخارى إلى خدمة السلطان، فشكا له الحنفية من نظام الدين قاضي القضاة، وقالوا له: لقد أذلنا عند السلطان، فأضمر هذا الشيخ أن يفحم القاضي أمام السلطان، وصادف أن اجتمع الشيخان بحضرته يوم الجمعة، وأخذا بالمناظرة والجدال وبيّن كل منهما ما في المذهب الآخر من مساوئ، فكانت النتيجة نفور السلطان من المذهبين، واحتار في الأمر، أي مذهب من المذاهب يختار، وفي تلك الأثناء وقع السلطان في مشكلة لم يجد لها حلاً، إذ غضب على إحدى زوجاته، فقال لها: (أنت طالق ثلاثاً)، ثم ندم فسأل العلماء، فقالوا: لا بد من(المحلل) فرفض، وقال لهم: لكم في كل مسألة أقوال، فهل يوجد هنا اختلاف؟. فقالوا: لا، وعندئذٍ تدخل أحد وزرائه قائلاً: في الحلة عالم يفتي ببطلان هذا الطلاق.

فامتعض العلماء وقالوا: إن مذهبه باطل ولا عقل له ولا لأصحابه، ولا يليق بالملك أن يبعث

---

(1) ينظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي المجلسي، المطبعة: العلمية قم، ط 1، ت: 1398هـ 30/9.

إلى مثله، والاستماع إليه، فقال السلطان: أمهلوا حتى يحضر ونرى كلامه. فبعث السلطان وفداً وأحضر العلامة الحلي، وحدد له موعد اللقاء، وجمع علماء المذاهب لحضور المجلس، وكان من مراسم البلاط أن الداخل على السلطان ينحني له، أو يقبل الأرض بين يديه، إلا أن العلامة الحلي لم يفعل ذلك، فحين قدم ودخل البلاط أخذ نعليه بيده ورفع يده بالتحية قائلاً (السلام عليكم)، ثم جلس إلى جانب السلطان، ولم يكن هذا قد رآه قبل الآن، مما أثار عجب الآخرين واستغرابهم، فاستغل علماء المذاهب ذلك، وقالوا للسلطان: ألم نقل لك أنهم ضعفاء العقول، فقال السلطان: اسألوه عن كل ما فعل. فقالوا للعلامة الحلي: لماذا لم تخضع للسلطان بهيئة الركوع وتركت الآداب.

فأجابه: إن رسول الله ص كان سلطاناً، وكان يُسلم عليه ولم يكن يركع له أحد. والله تعالى يقول: فإذا دخلتم بيوتاً فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة [1]. ولا خلاف بيننا وبينك: إنه لا يجوز الركوع والسجود لغير الله سبحانه وتعالى، قالوا: فلم جلست عند السلطان؟ أجاب: لأنه لم يكن مكان خالٍ غيره.

قالوا: فلم أخذت نعليك بيدك، وهو أمر مناف للآداب؟

أجاب: خفت أن يسرقه بعض أهل المذاهب، كما سرقوا نعل رسول الله (صلى الله عليه واله)

قالوا: إن أهل المذاهب لم يكونوا في عهد رسول الله (ص) بل ولدوا بعد المائة فما فوق من وفاته)ص)، فالتفت العلامة الحلي إلى السلطان وقال له: قد سمعت اعترافهم هذا. وُلد أئمتهم بعد مائة عام فما فوق من رحيل الرسول (ص)، فمن أين جلبوا مذاهبهم؟ ولماذا الاجتهاد فيهم، ولم يجوزوا الأخذ من غيرهم، ولو فرض أنه أعلم؟!.

فتساءل السلطان بدهشة كبيرة: ألم يكن أحد من أصحاب المذاهب في زمن النبي (ص)؟!. قال: لا، ولم يكونوا حتى في زمن الصحابة، ونحن نأخذ مذهبنا عن علي بن أبي طالب، نفس رسول الله (ص)، وأخيه، وابن عمه، ووصيه وعن أولاده من بعده.

فسأل السلطان عن مسألته (الطلاق)، فقال العلامة الحلي: باطل لعدم وجود الشهود العدول، وهذه الإجابة المطلقة، أفرحت السلطان وعظمت شأن مذهب أهل البيت (عليهم

(1) النور: 61.

السلام) في نفسه، وحتى لا يتس رّع في اتخاذ القرار المناسب، أشار عليه وزيره، أن يجمع العلماء من جميع المذاهب ويتناظروا في حضوره.. فأمر السلطان بذلك.

وتقرر أن يحضر من علماء السنة الخواجة نظام الدين عبد الملك المراغي، الذي كان أفضل علماء الشافعية، وأفضل علماء السنة مطلقاً، فحضر وتناظر مع العلامة الحلي. وكانت المسألة الأولى موضوع الإمامة.. فأثبت لهم العلامة مدعوماً بالبراهين والأدلة القاطعة خلافة الإمام علي بعد الرسول (ص) بالأفضل.. وبطلان تقليد الأئمة الأربعة، وأظهر ذلك للحاضرين جلياً لا لبس فيه، فلم يبق أمامهم موضوع للشك، وجرى البحث بين العلامة وعلماء المذاهب الأخرى حتى ألزمهم جميعاً، وأفحمهم، وأثبت الحقائق الناصعة لعقيدته.

فلم يجدوا إلا التسليم له، وشهد له نظام الدين بفضل العلامة، واعترف بصواب رأيه وقوة حجته، وقال: قوة هذه الأدلة في غاية الظهور، أما من حيث السلف سلكوا طريقاً والخلف؛ لأجل إلجام العوام، ودفع تفرقة الإسلام أسبلوا السكوت عن زلل أولئك، ومن المناسب عدم هتك ذلك الستر، وأعجب السلطان بما سمع من العلامة فأعلن تشيعه في ذلك المجلس، واعتنق هو وجميع أمرائه ورجاله مذهب الإمامية، وأقام مذهب أهل البيت في البلاد، وخطب بأسماء الأئمة الاثني عشر في أنحاء مملكته جميعاً، التي تمتد في إيران والعراق، وأمر بضرب السكة بأسماء الأئمة(عليهم السلام)، وأمر بكتابتها على المساجد والمشاهد المقدسة[1].

الخاتمة والنتائج

من الطبيعي أن يكون لكل بحث ودراسة، مجموعة من النتائج، التي توصّل لها الباحث وأفرزتها معايير البحث العلمي الرصيد، والتي بالإمكان إجمالها بما يأتي:

1- لعلماء العراق دور كبير في المحافظة على الحضارة العلمية الإسلاميَّة على مرّ التاريخ الاجتهادي، والذي يصعب فيه اختزال ذلك الكم المعرفي الكبير بعدد من الصفحات إلا أن طبيعة البحث تقتضي ذلك.

2- استطاع الشيخ المجدد محمد رضا المظفر من تقديم كثير من الخدمات للإمة الإسلاميَّة وحضارتها العلمية، بتغيير المناهج العلمية في مدرسة النجف الأشرف وحوزتها، وتأسيس العديد من المراكز البحثية ككلية الفقه ومنتدى النشر، والتي ما زال كثير من العلماء يفتخر بذلك.

(1) ينظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي المجلسي، 31/9.

3- يُعدّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قده) من الشخصيات التي جمعت بين الفكر الإسلامي المعاصر والفقاهة، وبلورتها بشكل واحد، متحدياً بذلك المعوقات المعرفية كافة، التي وقعت فيها المدرسة الكلاسيكيّة والمادية والرأسمالية.

4- الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد من الشخصيات المؤسسة في المذهب الإمامي الشيعي، وذلك لما خرج به من منهج علمي، يجمع بين النص والعقل، وهي ميزة وصفة بارزة في اجتهاد الشيخ المفيد، والتي لم يسبقه إليها أحد من الفقهاء الذين سبقوه.

5- للميرزا محمد حسن الشيرازي الدور الكبير في تشيّع مدينة سامراء المقدّسة، بتشييد حوزة سامراء، والمراكز الصحية والمستشفيات، وبناء الجسر العابر في المدينة، وتوحيد كلمة المسلمين فيها، فضلاً عن وجود مرقد الإمامين العسكريين (عليهما السلام(.

9- إن الباحث والممعن النظر في تاريخ مدرسة الحلّة المباركة، ليجد نفسه صغيراً أمام أعلام هذه المدرسة العريقة، وما أنتجته في القرن السادس والسابع والثامن من الهجرة النبوية المباركة، وبخاصة على أيدي المحقق الحلي والعلامة الحلي، فلقد كانت لهم إسهامات واضحة في مجال الحضارة العلمية الإسلاميَّة.

أهم المصادر والمراجع المعتمدة

1 ـ القرآن الكريم خير ما نبتدئ به.

2 ـ الاجتهاد والتقليد في فكر المرجع الديني الشهيد السيد محمد باقر الصدر وفكر المرجع الديني السيد كاظم الحائري مع نبذة مختصرة من حياتهما، إعداد: القسم الإعلامي في مكتب السيد الحائري، المطبعة: شريعت قم، ط، ت: 1431 هـ.

3 ـ التعجّب من أغلاط العامة في مسألة الإمامة، محمد بن علي بن عثمان الكراجكي، تحقيق: فارس حسون، الناشر: دار الغدير، ط 1، ت: ط 1، ت 1424 هـ.

4 ـ تقريرات آية الله المجدد الشيرازي، تقرير بحث المجدد الشيرازي للروزدري، الناشر: مؤسسة آل البيت) عليهم السلام (لإحياء التراث قم المشرفة، تحقيق: مؤسسة آل البيت) عليهم السلام (لإحياء التراث، المطبعة: – مهر قم، ط: 1، ت: 1409 هـ.

5 ـ تنقيح المقال في علم الرجال، عبد الله المامقاني، تح: محي الدين المامقاني، طبع ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط 1، ت: 1423 هـ.

6 ـ الجهد الأصولي، بلاسم عزيز شبيب، الناشر: العتبة العلوية المقدسة، ط 1، ت: 1431 هـ.

7 ـ جهود الشيخ المفيد ومصادر استنباطه، صاحب محمد حسين نصار، طبع ونشر: مركز العلوم والثقافة قم، ط 1، ت: 1992 م.

8 ـ دور العلامة الحلي في تطوير الدراسات الفقهية المقارنة، د. صاحب محمد حسين نصّار، مقال منشور في مجلة الولاية العدد 80 ت: 2015 م/ 1434 هـ.

9 ـ الذريعة، الطهراني، طبع ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط 1، ت: 1421 هـ.

10 ـ روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي المجلسي، المطبعة: العلمية قم، ط 1، ت: 1398 هـ.

11 ـ سفينة البحار ومدينة الحكمة والأسفار، عباس القمي، طبع ونشر: مجمع البحوث الإسلاميَّة قم، ط 1ت: 1427 هـ.

12 ـ شرائع الإسلام، المحقق الحلي، تحقيق: عبد الحسين محمد علي، دار زنكن قم، ط 1، ت: 1427 هـ.

13 ـ شعراء الغري (النجفيات)، علي الخاقاني، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط 1، ت: 1954 م.

14 ـ الشيخ محمد رضا المظفر، الشيخ عبد النبي عبد المجيد النشابة، بحث منشور في منشورات النشابة، قبسات من هنا وهناك رقم (273).

15 ـ الفهرست، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، منشورات الشريف الرضي، ط 1 ت: 1426 هـ.

16 ـ المحقق الحلي، المطبعة: أمير المؤمنين، قم، بلا ط، ت: 1364 ش.

17 ـ مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، محمد مهدي الآصفي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط1، ت: 1963 م.

18 ـ معارج الأصول، المحقق الحلي، تحقيق: محمد حسين الرضوي، المطبعة: سيد الشهداء قم، ط 1، ت1403 هـ.

19 ـ موسوعة العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، دار الكفيل للطباعة والنشر كربلاء المقدسة، ط 1، ت -1437 2016 هـ.

20 ـ النجم الثاقب في أحوال الإمام الحجة الغائب، الشيخ حسين الطبرسي النوري، تقديم وترجمة وتحقيق وتعليق: السيد ياسين الموسوي، الناشر: انتشارات لسان الصدق قم المقدسة، المطبعة: وفا، ط: 1 2007م – 1386ش.

21 ـ نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، مارتن مكدرموت، تعريب: علي هاشم، المراجعة: محمود البستاني، الناش: مجمع البحوث الإسلاميَّة مشهد، ط 1، ت 1413 هـ

22 ـ نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، ت. 2006.

23 ـ هكذا عرفتهم، جعفر الخليلي، المطبعة: شريعت قم، ط1، ت 1426 هـ.

الفصل الثاني

التيارات الدينية الإصلاحية في الدولة العثمانية

وأثرها في المجتمع العراقي 1876- 1918

م.د. لقاء جمعة الطائي

مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

المقدمة

لم تترسخ السيطرة العثمانية في العراق في أعقاب الاحتلال العثماني الأول عام 1534م، لتجدد الأطماع التوسعية للدولة الصفوية في إيران واستمرارها، التي استطاعت استغلال العصيان المسلح الذي قام به بكر صوباشي، وهو أحد ضباط الحامية الانكشارية في بغداد سنة 1623م، فأعادت احتلال العراق مرة ثانية في السنة نفسها. إن هذا الاحتلال الذي استمر قرابة 15 سنة، واجه مقاومة عنيفة من العراقيين الذين شعروا بالقهر والظلم، وقد اتخذت المقاومة أشكالاً مختلفة، ولم يكن مرد هذه المقاومة الولاء العراقي للحكم العثماني، بقدر ما كان تعبيراً عن الشعور الوطني للعراقيين ضمن الإطار العثماني أولاً، ولأن هذا الاحتلال يعبر في جانب منه (حسب فهم الكاتب) عن العداء التاريخي للعرب ثانياً.

وتكرر مشهد انحياز العراقيين إلى جانب الدفاع عن أرضهم، بغض النظر عن أن القيادة كانت تختلف عنهم مذهبياً أو تتفق، ففي عام 1914 أفتى علماء العراق (وبخاصة الشيعة) بالجهاد ضد الغزو البريطاني. ويُلحظ أن المغزى الديني والسياسي الذي حملته فتأوى الدعوة إلى جهاد، تمثل في التعبير العملي عن الموقف الإسلامي المعادي للغرب الاستعماري ومحاربته، وفي إظهار مدى إدراك المجتهدين لتقديم أولوية الوحدة الإسلاميَّة، والدفاع عن الدولة العثمانية ضد عدو خارجي مشترك، والتسامي على التباين المذهبي وعلى الاعتراضات

القائمة على نهج الدولة العثمانية، وسياسة (الاتحاديين). لذا فإن الاستجابة الواسعة التي أبدتها العشائر لدعوات الجهاد، أظهرت الأثر الفاعل للعامل الديني في اندفاعها للقتال من ناحية، ودور العلماء وقدرتهم في استنهاض هذا العامل من ناحية أخرى، ومن ثم السعي لتعميقه والاستناد إليه، في المرحلة اللاحقة لمقاومة الاحتلال والانتداب، ومن أجل المطالبة بالاستقلال التام.

أولاً: الموقف السياسي للتيارات الدينية الإصلاحية في العهد العثماني

كانت الإرهاصات الأولى لهذه التيارات، قد بدأت تظهر منذ أواخر القرن التاسع عشر، وتمثلت في إطلاق الدعوة إلى مقاومة الغزو الثقافي والتغلغل الاقتصادي الأوروبي، وقد تجلى ذلك في النشاط الفكري، ونشر عدد من المؤلفات الموجهة لنقد الحضارة الغربية، والتحذير من مخاطر غزوها للمجتمعات الإسلاميَّة. وكان الشيخان: محمد جواد البلاغي (1865-1933)، ومحمد رضا الطهراني آغا بزرك (1876-1969)، من أبرز علماء النجف الذين اهتموا بهذا الموضوع. أما المظهر السياسي لهذه المقاومة فقد تمثل في موقف السيد محمد حسن الشيرازي (ت1895) المرجع الأعلى للمسلمين الشيعة آنذاك، من قضية التنباك في إيران بإفتائه بتحريم استعمال التبغ عام 1892، حينما منح ناصر الدين شاه القاجاري حاكم إيران امتيازاً باحتكاره إلى إحدى الشركات البريطانية، كما ورد تفصيله في الفصل الأول.

لم يكن العراق في نهايات القرن التاسع عشر يملك أرضية ثقافية لنمو الحركة القومية. فعلى خلاف سوريا ومصر. لم تكن للعراق اتصالات وثيقة بالأفكار الأوروبية أو البعثات التبشيرية، فضلاً عن ذلك أن مستوى التعليمي في البلاد كان منخفضاً جداً، وهو ما يجعل تقبل الأفكار الحديثة والآراء التنويرية من الصعوبة بمكان، لذلك تأخر العراق في النهضة الثقافية والسياسية بالقياس إلى بلدان من المشرق العربي وبخاصة مصر وبلاد الشام. إلا أن الحدث المفصلي والأهم في مطلع القرن العشرين الذي تأثر به العراقيون بصورة عامة، هو الانقلاب العثماني عام 1908م، الذي يُعد نقطة تحول أساسية في تاريخ العراق الحديث، فبعد ثلاث عقود من حكم السلطان عبد الحميد الثاني (1876-1909) الاستبدادي، قام مجموعة من ضباط (الاتحاد والترقي) بالضغط على السلطان وإجباره على إعلان الدستور عام 1909، الذي ارتكز على المبادئ الثلاث التي سبق أن نادت بها الثورة الفرنسية عام 1789، وهي (الحرية

والعدالة والمساواة)، وإلغاء التمييز الديني والقومي في الدولة العثمانية والأقاليم التابعة لها[1]، فيما كانت الحركة الدستورية التي رافقت الانقلاب العثماني عام 1908 الحافز الأساس في بلورة تلك النهضة سياسياً وفكرياً؛ بتبني المقولات والمفاهيم العصرية التي أدت بها.

وفي نهاية العقد الأول، اتسع نطاق التيارات الإسلاميَّة[2]، ببروز الدور الفعال للعلماء كأداة حاسمة في النشاط والتحرك السياسي، وفي دور فتاويهم الدينية – السياسية والمناقشات العامة حولها، في توليد وعي عام في العراق، حتى بلغت النجف على هذا الصعيد آنذاك ذروة مكانتها، بصفتها مركزاً للمخاضات السياسية[3]. وقد أعقب ذلك توسعاً في النشاط الفكري الإسلامي، تمثل بإصدار السيد هبة الدين الشهرستاني (1883-1967)، وهو أحد العلماء البارزين في النجف الأشرف مجلة (العلم)، التي عُدّت من أشهر مجلات تلك المرحلة[4].

ثانياً: النشاط الفكري والثقافي للتيارات الدينية الإصلاحية، وعلماء الدين في العهد العثماني

شكّل قيام الثورة الدستورية (المشروطية) الأولى في إيران 1905- 1906 المظهر السياسي الأول لنشوء التيارات الإصلاحية ذات الجذور الدينية في العراق، ولا يعود السبب في ذلك إلى انعكاس أحداثها وتأثيرها بشكل واسع على الرأي العام في معظم مناطق العراق، ولم يشمل

(1) نظمي، وميض، شيعة العراق والقومية العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 42-43، بيروت، 1982، ص 70- 75.

(2) نعني بالتيارات الإسلاميَّة هنا مجمل نشاط العلماء ورجال الدين في المجال الديني- سياسي ومواقفهم، التي تستند على الدور القيادي العضوي للعلماء في علاقاتهم مع الناس الذين ينصاعون لأوامرهم وفتاويهم. وقد اتخذت التيارات الدينية في بعض الأحيان أشكالاً تنظيمية، بإقامة جمعيات وهيئات يقودها العلماء. وفي الواقع لم يشهد العراق، بجماعاته الثقافية المختلفة، بتلك الحقبة حركة فكرية-سياسية، مماثلة لتلك التي حصلت في بعض بلدان المشرق العربي – الإسلامي وبخاصة في مصر، إلا أنه شهد قبالة ذلك عدداً من الظواهر الثقافية – الدينية والأدبية، التي اتخذت طابعاً سياسياً، وشكلت مقدمات انبثاق حركة فكرية سياسية إسلامية، عبّر عنها بشكل بارز دور المؤسسة الدينية الشيعية ومواقفها، ولا سيما المرجعية العليا، وبعض المجتهدين في النجف وكربلاء وسامراء، كما أسهم فيها وبشكل محدود عدد من العلماء السنة في بغداد أيضاً. للتفاصيل انظر: خدوري، مجيد، المصدر السابق، ص107.

Jwaideh.Albertin،Tribalism and modern society. Iraq a case study. Cambridge, 1976, P. 161.

(3) لوتسكي، ف.أ. تاريخ الاقطار العربية الحديث، مترجم، موسكو، 1971، ص79.

(4) صونار، الكاي، تحول الإمبراطورية العثمانية، المجتمع، الاقتصاد، الأيديولوجيا، مجلة (الواقع)، العدد 4، شباط1982، بيروت، ص42.

المدن والمناطق الشيعية فحسب، وإنما دور علماء النجف الأشرف في الإعداد لهذه الثورة وقيادتها أيضاً[1].

أخذت تتوضح المعالم الفكرية والسياسية لظهور التيارات الإسلاميَّة الإصلاحية بشكل أكبر، لاسيما بعد قيام الثورة الدستورية في إيران 1905- 1906 وانعكاس آثارها على العراق[2]، بعد إعلان كبار المجتهدين وفي مقدمتهم الشيخ محمد كاظم الخراساني (1839-1911) تأييدهم ودعمهم لهذه الثورة والإفتاء، بأن الخروج عن الدستور الذي يؤيده الشعب بمثابة خروجه عن الإسلام[3]. وكان من آثار الأحداث في إيران على العراق إطلاقها حركة جدل واسعة، امتدت إلى فئات كبيرة من السكان، فضلاً عن العلماء والمثقفين. ومن مظاهر هذا الجدل صدور كتاب في تلك الفترة أثار ضجة وجدلاً استمر لسنوات، وهو الكتاب الموسوم (تنبيه الأمة وتنزيه الملة في وجوب المشروطة) للشيخ محمد حسين النائيني (1860-1936) أحد كبار المجتهدين الذي عالج فيه مفهوم التوحيد، والانطلاق من ذلك لمعالجة شرعية مقاومة الحكومات الاستبدادية، والعمل على إقامة حكومات دستورية نيابية عوضاً عنه[4].

يعد تيار الحركة الإصلاحية في النجف أحد أبرز الحركات الفكرية، التي ظهرت ملامحها في بدايات القرن العشرين في العراق، إذ أسهمت إسهاماً مؤثراً في تكوين حركة التحديث والإصلاح في الدولة العراقية. وانبثق عن الإصلاح ومشاريع معالجته والطروحات المختلفة فيه رفضاً وقبولاً، إيجاباً وسلباً[5]، نتج عنه تناقضات أخذت في أحيان غير قليلة سمة صراع فكري، تمخض عنه نشاط بين مختلف التيارات سواء كانت تقليدية أم تحديثية ـ تجديدية، وبروز كثير من رواد حركة الإصلاح والتجديد في النجف، أمثال: محمد كاظم الخراساني ومحمد علي

(1) Batatu. HannaThe old social classes and the revelution movement of Iraq , London, 1978, P.35.

(2) قبل عام 1908 لم يشهد العراق أي تنظيم سياسي بالمعنى الحديث، أما بعد هذا التاريخ، فقد تأسست أحزاب وجمعيات سياسية وأدبية في عدد من المدن الرئيسية التي كانت في معظمها فروعا للجمعيات والتنظيمات العربية التي تأسست في إستانبول ودمشق وبيروت والقاهرة وباريس، إذ شارك كثير من العراقيين في تأسيسها أو الانتماء إليها. وبتلك الفترة تأسست اثنتا عشر جمعية ونادٍ أدبي- سياسي- ديني، وأُنشئت في بعض المدن العراقية فروع لـ(الاتحاد والترقي) و(الحر المعتدل) و(الحرية والائتلاف)، فضلاً عن كثير من الجمعيات. للتفاصيل، انظر: نوار، عبد العزيز سليمان، تاريخ العراق الحديث، القاهرة، 1968، ص 239.

(3) حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، 1977، ص268.

(4) الوردي، علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، بغداد، 1972، ج3، ص 115-120.

(5) نظمي، وميض، المصدر السابق، ص77.

الحسيني الملقب بـ(هبة الدين الشهرستاني)، ومحمد سعيد الحبوبي، ومحمد رضا الشبيبي (ت:1889 - 1965)، ومحمد باقر الشبيبي (1889 - 1960)، ومحمد علي كمال الدين (1900-1960) ومن سواهم من المفكرين والأدباء[1].

وإذا كان دعم علماء النجف وقيادتهم للحركة الدستورية في إيران قد مثّل، مع نتائج وآثار أحداثها على العراق، أحد المظاهر السياسية للتيارات الإسلاميَّة، فإن مظهرها السياسي الآخر تمثل في دعم الحركة الدستورية في إستانبول ضد استبداد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني وتأييدها، وفي التعاون مع حزب (الاتحاد والترقي) في السنوات الأولى من توليه الحكم. وبالطبع فإن تأييد الحركة الدستورية في إستانبول، إنما كان يستند إلى الموقف المبدئي لعلماء النجف في معارضة الاستبداد، والدعوة لإقامة أنظمة حكم في البلدان الإسلاميَّة تستند إلى الأسس الدستورية[2].

وكانت أصداء الانقلاب العثماني في العراق ظاهرة للعيان، وتفاعل معها المثقفون والأدباء بإيجابية، وأيدوها بحماس منقطع النظير، وعدّها بعض الباحثين المرتكز الدلالي الأول في بلورة الوعي والمشاركة السياسية في العراق. فقد انتشرت المطبوعات والصحف بصورة لا مثيل لها في البلاد سابقاً، حتى وصل عددها إلى حوالي (70) صحيفة، أهمها (بغداد، والإيقاظ، وتنوير الأفكار، والنور، وشمس المعارف، والعلم، والحقوق، والدستور، والنهضة، والانقلاب)[3]. كما شهد هذا العقد ميلاد أول حياة حزبية قائمة على التعددية في تاريخ العراق، تمثلت بتأسيس فروع لجمعية (الاتحاد والترقي) في بغداد والبصرة والنجف والموصل، وإنشاء كثير من الجمعيات السرية والعلنية ذات التوجه الإصلاحي – العربي، التي تأثر بعضها بالجمعيات التي تأسست في إسطنبول وبيروت والقاهرة[4].

بدأ نشاط التيارات الإسلاميَّة في النجف يمتد إلى الإستانة، مع ظهور لجنة السعادة (انجمن سعادة)، التي كانت بمثابة الرابطة الوحيدة بين إستانبول والنجف وطهران، وقد ساندت اللجنة الحركة الدستورية في العراق، وكان الشيخ أسد الله المامغاني، الذي كان يدرس الحقوق في إستانبول، وأحد أعضاء (هيئة العلماء) ممثلاً لعلماء النجف فيها[5].

---

(1) الفياض، عبد الله، الثورة العراقية الكبرى سنة 1920، بغداد، 1975، ص50.

(2) إيرلند، فيليب، العراق دراسة في تطوره السياسي، مترجم، بيروت، 1949، ص 134-135.

(3) Warriner.D, Land and proverty in the Middle East, London, 1948, PP. 104-106 .

(4) النفيسي، عبد الله، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، دار النهار، بيروت، 2012، ص35.

(5) الأسدي، حسن، ثورة النجف ضد الانكليز، بغداد، 1975، ص 60-61.

وقدم علماء النجف دعمهم لدعاة الدستور الأتراك في مواجهة استبداد السلطان عبد الحميد ضدهم أيضاً. وقد أرسل الشيخ كاظم الخراساني برقية مطولة إلى السلطان عبد الحميد، تضمنت إنذارات وتهديدات ونصائح في آنٍ واحد، ودعوته للاستجابة لمطالب الدستوريين[1].

وقد توطدت علاقات التعاون بين الاتحاديين والحركة الدستورية في النجف بإنشاء فرع لحزب (الاتحاد والترقي) في النجف الأشرف، إذ جرى افتتاح مكتبه «باحتفال عظيم»، وقد ازداد هذا التعاون بتشكيل جبهة تضم (الهيئة العلمية) وفرع (الاتحاد والترقي) في النجف. إلا أن هذه العلاقات التي استمرت نحو ثلاث سنوات انهارت وانتهت مع بروز سياسة التتريك (الطورانية)، التي شرع الاتحاديون بانتهاجها. فقاومتها الحركة الدستورية في النجف، وكانت الخطوة الأولى على هذا الصعيد، إغلاق مكتب (الاتحاد والترقي) نهائياً في المدينة[2].

أما المظهر السياسي الآخر للتيارات ذات المنطلقات الإسلاميَّة في العراق، فقد تمثل في مقاومة محاولات الدول الاستعمارية الاعتداء على البلدان الإسلاميَّة أو احتلالها، فعندما حاولت روسيا الاعتداء على إيران وتجاوز حدودها عام 1911، أرسل الشيخ كاظم الخراساني برقية احتجاج شديدة اللهجة إلى الحكومة الروسية وحثها على التراجع. ومع استمرار الاعتداء أصدر الخراساني (فتوى) الجهاد ضد الروس وأرسل المجاهدين إلى إيران[3]. كما أصدر في الوقت نفسه فتوى ثانية للجهاد والدفاع عن ليبيا ضد الاحتلال الإيطالي لها 1911. واستجابةً لتلك الفتوى انطلقت تظاهرات، وعقدت اجتماعات عامة، وتشكلت لجان في معظم المدن العراقية، ولا سيما في الكاظمية وسامراء والنجف وكربلاء، اشترك فيها عدد من زعماء الفرات الأوسط، وضمت أشخاصاً من الطائفتين الشيعية والسنية، بهدف دعم حركة الجهاد في ليبيا، وقد رفعت في التظاهرات والاجتماعات شعارات تدعو إلى نبذ الخلافات المذهبية، وتوحيد جهود المسلمين السنة والشيعة[4].

أما المظاهر الفكرية التي مثّلت الوجه الآخر للتيارات الدينية الإصلاحية في تلك المدة،

(1) كمال الدين، محمد علي، ثورة العشرين في ذكراها الخمسين، بغداد، 1971، ص4.

(2) الوردي، علي، لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث، ج3، بغداد، 1970، ص ص123-124.

(3) الجابري، محمد هليل، الحركة القومية العربية في العراق بين 1908-1914، أطروحة دكتوراه، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، 1980، ص 426- 427.)

(4) الفياض، عبد الله، المصدر السابق، ص 82.

فتمثلت في عدد من التعبيرات كان أهمها: صدور مؤلفات فكرية- سياسية لعلماء بارزين في العراق، عالجوا فيها عدداً من القضايا والمشاكل التي كانت تواجه المجتمعات الإسلاميَّة، التي تتشابه بدرجة كبيرة، مع القضايا والمشاكل التي كانت مطروحة على حركة التجديد والإصلاح الإسلامي التي تزعمها جمال الدين الأفغاني (1838-1897)، ومحمد عبده (1849-1905)، في أواخر القرن التاسع عشر[1].

أما حركة الشعر السياسي التي ظهرت بداياتها الأولى في معظم المدن الرئيسة في العراق (بغداد والنجف والموصل والبصرة) أواخر القرن التاسع عشر، ثم اتسع نطاقها مع مطلع القرن العشرين، لاسيما بعد الانقلاب الدستوري العثماني كما في سوريا ولبنان، فقد تبلور داخلها تيار إسلامي متميز تمثل بشكل أساسي، بعدد من الشعراء الشيعة من العلماء والمثقفين الإسلاميين، كان أبرزهم عشرة شعراء نشرت أشعارهم عام 1913 بمجموعة شعرية سميت (العراقيات)[2]. أصدرها الشيخ محمد رضا الشبيبي بمشاركة الشاعرين اللبنانيين الشيخ سليمان الظاهر والشيخ أحمد الزين. وقد تميزت هذه الأشعار بالرفض المطلق للاستعمار الغربي والتشكيك بحضارة الغرب، كونها حضارة عدوان وهمجية والدعوة إلى مقاومة الاستعمار الغربي من دون هوادة، ويُلحظ النقد الشديد الذي تضمنته قصائدهم للحضارة الغربية[3].

هذه المظاهر السياسية والفكرية الرئيسة التي ظهرت بها التيارات الإسلاميَّة في العراق في المدة 1900- 1914، وكذلك دور العلماء المسلمين الشيعة القيادي والتوجيهي فيها، كانت مقدمة لاتساع نطاق هذه التيارات في السنوات العشر اللاحقة، والتي بدأت بقيادة العلماء لحركة الجهاد ضد الغزو والاحتلال البريطاني للعراق عام 1914 [4].

ثالثاً: موقف التيارات الدينية الإصلاحية، وعلماء الدين من الاحتلال البريطاني للعراق

بعد إعلان دول الحلفاء الحرب على الدولة العثمانية، وبدء الاحتلال البريطاني للعراق بغزو ميناء الفاو في 16 تشرين الثاني 1914. أصدر شيخ الإسلام مفتي الدولة العثمانية في

(1) العزاوي، عباس، تاريخ العراق بين احتلالين، ج4، بغداد، 1975، ص 77-87.

() الأسدي، حسن، المصدر السابق، ص 67-68.

(2) المقدسي، أنيس الخوري، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط2، بيروت، 1960، ص 34- 37.

(3) الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، ج1، بغداد، 1960، ص 190 – 195.

(4) الهلالي، عبد الرزاق، دراسات وتراجم عراقية، بغداد، 1972، ص 33-34.

السابع من الشهر ذاته حكماً شرعياً (فتوى)، أوجب فيه الجهاد على المسلمين جميعهم في العالم، بما فيهم الذين تحت حكم بريطانيا وفرنسا وروسيا[1]. فتوجه عدد غير قليل منهم إلى جبهات القتال، وأصبح الدور السياسي القيادي الفعال للتيارات الدينية وللعلماء، أحد الحقائق المهمة التي ستترتب عليها نتائج كبيرة في التطورات السياسية في العراق[2].

وفي الوقت ذاته أصدر كبار العلماء المسلمين الشيعة بمبادرة منهم، أو بالاستجابة لفتوى شيخ الإسلام، فتاوى مماثلة تدعو للجهاد ومقاومة الاحتلال وتأييد العثمانيين في الحرب، وقيامهم بعد ذلك بتعبئة سكان المدن والعشائر وحثهم على الجهاد، ومن ثم تنظيم تطوع المجاهدين، وقيادتهم إلى جبهة الحرب ومشاركتهم في القتال. عبر هذين التطورين الحاسمين اللذين تمثلا بالاحتلال البريطاني والدعم لجهاده، ودخلت التيارات الدينية الإسلاميَّة في العراق حقبة جديدة هامة من تطورها السياسي والفكري، امتدت نحو عقد من الزمن، كانت المواجهات المسلحة التي انخرطت فيها السمة البارزة للطور الأول من هذه الحقبة[3].

كانت حركة الجهاد 1915 أولى المواجهات المسلحة التي قادها العلماء ورجال الدين الشيعة ضد الاحتلال واشتركوا فيها، والتي شكلت تجربة مهمة ومقدمة للمواجهتين المسلحتين اللاحقتين، وهما: ثورة النجف عام 1918، وثورة العشرين الكبرى 1920، غير أنها تميزت عنهما في كونها تمت في إطار حركة الجهاد العام، الذي أعلنته الدولة العثمانية وفي ما حملته بسبب ذلك من دلالات فكرية وسياسية[4].

إن المغزى الديني والسياسي الذي حملته فتاوى الدعوة للجهاد، تمثل في التعبير العملي عن الموقف الإسلامي المعادي للغرب الاستعماري ومحاربته، ويُظهر مدى إدراك المجتهدين لتقديم أولوية الوحدة الإسلاميَّة، والوقوف مع الدولة العثمانية ضد عدو خارجي مشترك، على التباين المذهبي وعلى الاعتراضات القائمة على نهج الدولة العثمانية وسياسة الاتحاديين، فإن الاستجابة الواسعة التي أبدتها العشائر لدعوات الجهاد أظهرت الدور الفعال للعامل الديني في اندفاعها للقتال من ناحية، ودور العلماء وقدرتهم في استنهاض هذا العامل من ناحية

(1) حوراني، ألبرت، الإصلاح العثماني والمشرق العربي مجلة (الواقع)، العدد 4، شباط 1982، بيروت، ص83.

(2) كوتولوف. ل.ن.. ثورة العشرين التحررية الوطنية، مترجم، بيروت، 1972، ص 68.

(3) الجبوري، عبد الجبار حسن، الأحزاب والجمعيات السياسية في القطر العراقي 1908-1958، بغداد، 1977، ص 40.

(4) الأعظمي، أحمد عزت، القضية العربية، أسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها، بغداد، 1932، ص 35-39.

أُخَرْى، ومن ثم السعي لتعميقه والاستناد إليه في الفترة اللاحقة. لمقاومة الاحتلال والانتداب، والمطالبة بالاستقلال التام[1].

قبل بدء الاحتلال وانطلاق حركة الجهاد، لم تكن العلاقات العثمانية – الشيعية حسنة، بيد أن هذين الحدثين شكلا قاعدة مهمة لتحسنها، ومن ثم توفير شروط التعاون والمواجهة المشتركة للبريطانيين والجهاد ضدهم. ومنذ إعلان الجهاد أظهرت الحكومة العثمانية اهتمامها بالدور الديني والسياسي، الذي يستطيع العلماء المسلمون القيام به في حركة الجهاد، وقوة تأثيرهم على المسلمين داخل العراق وخارجه. إلا أنه في أعقاب الهزيمة التي أسفرت عنها معركة الشعيبة، وانسحاب المجاهدين والجيش العثماني، بدأت حركة الجهاد بالانحسار، بينما أخذت العلاقات العثمانية–الشيعية بالتصدع، وسرعان ما تردت إلى حد الصدامات الموضعية بين السلطات العثمانية المحلية وبين بعض عشائر وسكان مدن الفرات الأوسط، كان أبرزها الحوادث التي وقعت في النجف وكربلاء والحلة بين أيار 1915، وأيار 1916 [2].

أما الاتجاه الذي برز في قبالة ذلك، وشكّل الظاهرة الأكثر شمولاً في انعكاس الواقع، والأجواء التي سادت بعد معركة الشعيبة، وحتى نهاية العهد العثماني في العراق، فهو الاستمرار في حركة الجهاد على الرغم من انحسارها بأشكال غير نظامية، وبالتعاون مع العثمانيين، ومن ثم بقاء العلاقات العثمانية-الشيعية بوجه عام حسنة، على الرغم مما أصابها من فتور وتدهور[3].

ففي السنتين اللتين استغرقهما تقدم القوات البريطانية لاحتلال بغداد، بعد إحكام السيطرة على البصرة قامت معظم عشائر الفرات الأوسط ودجلة، وسكان المدن التي اخترقتها القوات البريطانية في طريقها إلى بغداد بمساعدة الجيوش العثمانية بأنواع المساعدة كلها، انطلاقاً من الالتزام بفتوى الجهاد. وقد اتخذت تلك المساعدة على الصعيد العسكري أشكالاً عديدة، كمناوشة المجاهدين من العشائر للقوات الغازية وإعاقة تقدمها، أو في القيام بعمليات خلف خطوط القوات البريطانية وضرب طرق الإمداد[4]. أو في الاشتراك المباشر مع القوات العثمانية في معارك نظامية. ولقد كان لمشاركة المجاهدين هذه للجيش العثماني أهمية كبيرة في عرقلة تقدم القوات البريطانية في كثير من المواقع، وفي إلحاق الخسائر الفادحة بها. أما

(1) الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، ج1، ص 190 – 194.

(2) الحسني، عبد الرزاق، العراق في دوري الانتداب والاحتلال، بيروت، 1935، ج1، ص288.

(3) Bill. G.L.The Letters of Gertrud Bill, Vol. 2,London, 1927, P.450.

(4) Jamal. M. F. ;The new Iraq. Its problem of bedowin education, London, 1940, P.138.

دور العلماء ورجال الدين في هذه المعارك، فقد اتخذت شكلين، إما المشاركة المباشرة فيها، كإسهام عدد من العلماء وطلبة العلوم الدينية في معركة سلمان باك في تشرين الثاني 1915، أو في توجيه زعماء العشائر الذين يقودون المجاهدين من عشائرهم وإرشادهم [1].

هذه التعبيرات التي اتخذتها حركة الجهاد وتأييد العثمانيين منذ معركة الشعيبة حتى الاحتلال البريطاني لبغداد في 11 آذار 1917، لم تتوقف عند هذا التاريخ، الذي شكل خطوة حاسمة في طريق احتلال كامل الأراضي العراقية. فقد اتخذت حركة الجهاد بعد الهدوء النسبي، الذي أعقب السيطرة على المناطق الوسطى والجنوبية شكل الانتفاضة المسلحة، التي تمثلت بثورة النجف في أذار- نيسان 1918، في حين اتخذ التعاون مع العثمانيين في أواخر عهدهم في العراق شكل تعاون مع بعض زعماء الثورة من رجال الدين ورؤساء العشائر، أما بعد ذلك فقد اتخذ الجهاد شكلاً مستقلاً عن العثمانيين، الذين كانوا قد غادروا العراق، فتمثل ذلك في ثورة العشرين 1920 [2].

وعُدّت السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، ومؤتمر الصلح في باريس عام 1919، فرصة تاريخية لنشر الديمقراطية والقيم الليبرالية في المنطقة العربية، لاسيما وأن مبادئ الرئيس الأمريكي (ودرو ولسن) الأربعة عشر، أكدت على الترويج إلى هذه المفاهيم، وحق الشعوب في تقرير مصيرها بعد سقوط الإمبراطوريات القديمة في روسيا وألمانيا والنمسا، والدولة العثمانية على أيدي القوى الديمقراطية العريقة في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية وانهيارها[3]. وبما أن العراق كان من ضمن تلك الدول التي تخلصت من سيطرة الدولة العثمانية في أثناء الحرب العالمية الأولى بالسيطرة البريطانية المباشرة عليه، فقد عملت الأخيرة على إدراج النظام الديمقراطي والقيم الليبرالية –كما تراها- في الدولة العراقية الحديثة، التي تأسست عام 1921، والقائمة على المؤسسات الدستورية والآليات والمفردات الديمقراطية، كالاستفتاء والانتخاب ومجلس النواب وحرية الصحافة والملكية الدستورية، والتداول السلمي للسلطة، واستقلال القضاء وما سواها. وعلى الرغم من السلبيات والاختلالات الكبيرة التي صاحبت التجربة الديمقراطية في العراق الملكي، إلا أنه يعد حالة متقدمة بالقياس إلى واقع

(1) كوثراني، وجيه، الاتجاهات الاجتماعية –السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860- 1920، ط1، بيروت، 1976، ص 34.

(2) الحصري، ساطع، البلاد العربية والدولة العثمانية، بيروت، 1960، ص16.

(3) انطونيوس، جورج، يقظة العرب، بيروت، 1974، ص 227.

الأنظمة السياسية العربية المجاورة للعراق أولاً، أو بالقياس إلى الواقع العراقي المتأخر آنذاك، والذي تهيمن عليه البنى الاجتماعية لقوى ما قبل الدولة، كالطائفة والعشيرة والعائلة والإثنية والشيوخ والاغوات ثانيا[1].

رابعاً: دور التيارات الدينية الإصلاحية، وعلماء الدين من ثورة النجف وثورة العشرين

تعرضت التيارات الدينية والحركة القومية في العراق الى الانحسار في مدة الحرب العالمية الأولى 1914-1918؛ وذلك بسبب ظروف الحرب أولاً، والاضطهاد الذي مارسه الأتراك ضد قادة الحركة في العراق وبلاد الشام وغيرها ثانياً[2]. إلا أنها سرعان ما استجمعت قواها، وعادت الى المسرح السياسي كقوة فاعلة ومؤثرة، لتبلغ ذروتها أيام الثورة العراقية الكبرى عام 1920، التي وضعها القوميون العرب في خانة الحركات القومية الرائدة، على الرغم من أن الإسلاميين يرونها حركة جهادية نظّمها وقادها رجال الدين في إطار تصديهم للاحتلال البريطاني في العراق. وبرز في حقبة الحكم العسكري المباشر، والسنوات الأولى في عهد الانتداب، الدور الحاسم للعلماء في تصدرهم كقيادة دينية توجيه وقيادة المعارضة بمعظم تياراتها لتلك المشاريع، والإدارة الوطنية ومؤسساتها بكونها من صنع الانكليز. وقد تجلى هذا الدور بشكل خاص في قيادة انتفاضة النجف (آذار- نيسان 1918)، وثورة العشرين الكبرى حزيران – تشرين الأول 1920)، وفي معارضة الانتداب والمعاهدة العراقية – البريطانية والحكومة المؤقتة، وانتخابات المجلس التأسيسي العراقي[3].

ويذكر وميض جمال نظمي: «أن الشيعة العرب العراقيون أول من تقبل ودافع عن الأفكار الداعية إلى التحديث، والإصلاح والقومية العربية. فلكونهم عرب فقد رفضوا الاندماج بالفرس من ناحية وبمضطهديهم الأتراك من ناحية أُخَرْى. ولكونهم شيعة أيضاً، فلقد كانوا ناقمين على

(1) البازركان، علي، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، بغداد، 1952، ص 60.

(2) الحسني، عبد الرزاق، الثورة العراقية الكبرى، بيروت، 1952، ص76.

(3) تواصل هذا الدور القيادي للعلماء حتى شهر نيسان 1924، إذ تمكنت السلطة، وبدعم من إدارة الانتداب من تفتيت البنية الاجتماعية والسياسية لقوى وتيارات المعارضة وتوجيه ضربات قويه لكبار المجتهدين ودورهم، وذلك بنفي عدد كبير منهم إلى خارج العراق، ومن ثم الاشتراط لعودتهم تعهدات خطية بعدم التدخل في السياسة وقد عاد معظمهم إلى العراق في نيسان 1924 بعد أن اضطروا لقبول شرط الحكومة فلجأوا إلى الالتزام بذلك. للتفاصيل انظر: نظمي، وميض جمال، شيعة العراق والقومية العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 42، بيروت، 1982، ص 70.

الحكم الطائفي والاستبدادي للعثمانيين. لذا كان من المنطقي بالنسبة لهم أن يتطلعوا إلى حكم دستوري وكيان قومي عربي، ولذلك كانت استجاباتهم للأفكار الإصلاحية والقومية تلقائية وعميقة»[1]. وأشار بهذا المعنى ألبرت حوراني بقوله: «إن هنالك تقارب بين أفكار المصلحين الأوائل والتقاليد الفكرية للشيعة». ومن أجل ذلك عدَّ محمد مهدي البصير الشاعر النجفي إبراهيم الطباطبائي أول شاعر عراقي دعا إلى القومية العربية، فيما عدَّ آخرون الفضل في ذلك يعود إلى الشاعرين: عبد الغني جميل وعبد الغفار الأخرس»[2].

إلا أن الدور السياسي والفكري الذي قامت به الجماعة الإسلاميَّة وعلماؤها، شكل مقدمة لدورهم القيادي أبان تلك الفترة وانبثاق نهضة إسلامية، ارتقت إلى مستوى التيارات الدينية الإصلاحية، وأخذت تتشكل في العراق، تركزت بشكل أساسي في المدن الشيعية المقدسة وبخاصة في النجف وكربلاء، إذ مثلت امتداداً وتواصلا للنهضة الفكرية- السياسية، التي ظهرت في تلك المدن في القرن التاسع عشر، وقد عبرت تلك التيارات عن نفسها، بأنها عمل إسلامي- حركي، يتجاوز مفهوم حصر الإسلام في الإطار الديني التعبدي فقط، بمظاهر وتيارات فكرية وسياسية مختلفة، اتخذت في أحيان كثيرة أشكالاً تنظيمية ملائمة لأوضاعها ونشاطها[3].

في الواقع أن تلك الأعمال القتالية توضح بأن ميل العراقيين إلى الترك، كان واضحاً؛ والسبب في ذلك هو قوة العاطفة الدينية لدى الجمهور العراقي، لا سيما أن الزعامة السياسية التي كانت لرجال الدين في تلك الفترة من تاريخ العراق.

وهكذا شكّلت حركة الجهاد كحركة سياسية عسكرية إسلامية معادية للاحتلال والسيطرة الانكليزية، ومن ثم دور العلماء المسلمين الشيعة في إطلاقها وقيادتها والمشاركة فيها، مظهراً أساسياً من مظاهر الحركة الإسلاميَّة، التي ستواصل الدفاع عن مشروعها في مقاومة تثبيت الاحتلال والانتداب البريطاني، وفي مشروع إقامة دولة محلية تابعة للغرب[4].

بناءً عليه، لم يشهد العراق بجماعاته الثقافية المختلفة في أثناء الاحتلال العثماني للعراق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حركة فكرية- سياسية مماثلة لتلك التي حصلت في

(1) نظمي، وميض، المصدر السابق، ص45.

(2) هاشم، جواد، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، بغداد، 1964، ص50

(3) عطية، غسان، التنظيم الحزبي في العراق قبل الحرب العالمية الأولى، مجلة دراسات عربية، العدد 12، بيروت، 1972، ص 33.

(4) الطاهر، عبد الجليل، العشائر العراقية، ج1، بغداد، 1972، ص 35

بعض مدن بلدان المشرق العربي – الإسلامي، وبخاصة في مصر وبلاد الشام، لكنه شهد عدداً من الظواهر الثقافية–الدينية والأدبية التي اتخذت طابعاً سياسياً أيضاً، وشكلت مقدمات انبثاق حركة فكرية سياسية إسلامية، عبر عنها بشكل بارز، دور مواقف المؤسسة الدينية الشيعية، ولا سيما المرجعية العليا، وبعض المجتهدين في النجف الأشرف وكربلاء وسامراء، وكما أسهم فيها أيضاً، عدد من العلماء السنة في بغداد. إلا أن الدور السياسي والفكري الذي قامت به الجماعة الإسلاميَّة الشيعية وعلماؤها في تلك الحقبة، وشكل مقدمة لدورهم في تلك الحقبة ولانبثاق نهضة إسلامية، ارتقت إلى مستوى الحركة.

الخاتمة

كان المشروع السياسي الإسلامي الذي حملته الحركة الإسلاميَّة في العراق في الربع الأول من القرن العشرين، قد تمثّل في هدفين رئيسين أولهما: مقاومة مشاريع السيطرة السياسية والعسكرية على المنطقة، ولا سيما العراق، وثانيهما التطلع لانبعاث الإسلام وتجديد فكره السياسي السائد؛ لإصلاح أوضاع المجتمعات الإسلاميَّة في الظروف التاريخية المستجدة. إذ مثّل الإسلام أيديولوجية الحركة الإسلاميَّة، فقد استندت في تحقيق هذا المشروع على الثقافة والتراث الإسلاميين اللذين تكونا عبر قرون طويلة، كثقافة وتراث شعبيين للمجتمع الإسلامي، وشكلا الجذور الفكرية والثقافية لظهورها، والتي استمدت منهما قوتها وإمكانات نموها وتطورها.

عبّرت الحركة الإسلاميَّة بهذا المشروع عن أيديولوجية الجماعات الإسلاميَّة، التي تندرج في إطار الجماعة الإسلاميَّة الأكبر، التي تضم المسلمين في العراق كافة. إلا أن التمايز الثقافي بين تلك الجماعات، الناجم عن الانتماء المذهبي أو الإثني أو المناطقي، أظهر اختلافاً في مدى إسهام كل جماعة في نشاط الحركة الإسلاميَّة وتطورها، ونتيجة لواقع تاريخي معطى. وبرزت الجماعة الإسلاميَّة الشيعية في مقدمة تلك الجماعات، لتقوم بالدور الأساسي في قيادة الحركة الفكرية والسياسية الإسلاميَّة وتوجهها.

قائمة المصادر

1- الأسدي، حسن، ثورة النجف ضد الانكليز، بغداد، 1964.

2- الأعظمي، احمد عزت، القضية العربية، أسبابها، مقدماتها، تطوراتها ونتائجها، بغداد، 1932.

3- الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، ج1، بغداد، 1960.

4- البازركان، علي، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، بغداد، 1952.

5- الحسني، عبد الرزاق، الثورة العراقية الكبرى، بيروت، 1952.

6- الحسني، عبد الرزاق، العراق في دوري الانتداب والاحتلال، ج1، بيروت، 1935

7- الجابري، محمد هليل، الحركة القومية العربية في العراق بين 1908-1914، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، 1980.

8- الجبوري، عبد الجبار حسن، الأحزاب والجمعيات السياسية في القطر العراقي 1908-1958، بغداد، 1977.

9- الحصري، ساطع، البلاد العربية والدولة العثمانية، بيروت، 1960

10- الطاهر، عبد الجليل، العشائر العراقية، ج1، بغداد، 1972.

11-العزاوي، عباس، تاريخ العراق بين احتلالين، ج4، بغداد، 1975.

12- الفياض، عبد الله، الثورة العراقية الكبرى سنة 1920، بغداد، 1975.

13- المحافظة، علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت، 1980.

14- المقدسي، أنيس الخوري، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط2، بيروت، 1960.

15- النفيسي، عبد الله، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، دار النهار، بيروت، 2012.

16- الهلالي، عبد الرزاق، دراسات وتراجم عراقية، بغداد،1972.

17- الوردي، علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج3، بغداد، 1972.

18- انطونيوس، جورج، يقظة العرب، بيروت، 1974.

19- إيرلند، فيليب، العراق دراسة في تطوره السياسي، مترجم، بيروت، 1949.

20- حوراني، البرت، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، 1977.

21- حوراني، ألبرت، الإصلاح العثماني والمشرق العربي، مجلة (الواقع)، العدد 4، شباط 1982، بيروت.

22- خدوري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت، 1972.

23- صونار، الكاي، تحول الإمبراطورية العثمانية، المجتمع، الاقتصاد، الأيديولوجيا، مجلة (الواقع)، العدد 4، شباط 1982، بيروت.

24- عطية، غسان، التنظيم الحزبي في العراق قبل الحرب العالمية الأولى، مجلة دراسات عربية، العدد 12، بيروت، 1972.

25- كمال الدين، محمد علي، ثورة العشرين في ذكراها الخمسين، بغداد، 1971.

26- كمال الدين، محمد علي، التطور الفكري في العراق، بغداد، 1959.

27- كوتولوف. ل.ن.. ثورة العشرين التحررية الوطنية، مترجم، بيروت، 1972.

28- كوثراني، وجيه، الاتجاهات الاجتماعية –السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي 1860- 1920، ط1، بيروت، 1976.

29- لوتسكي، ف.أ. تاريخ الأقطار العربية الحديث، مترجم، موسكو، 1971.

30- لونكريك، ستيفن همسلي، أربعة قرون من تاريخ العراق، ترجمة، جعفر خياط، بيروت، 1941.

31- نظمي، وميض جمال، شيعة العراق والقومية العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد 42، 43، بيروت، 1982.

32- نوار، عبد العزيز سليمان، تاريخ العراق الحديث، القاهرة، 1968.

33- هاشم، جواد، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، بغداد، 1964.

الفصل الثالث

نشأة العمل الإسلاميِّ الحزبيِّ في العراق 1918-1945

أ.م.د. سؤدد كاظم مهدي

مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

المقدمة

يندرج موضوع نشأة العمل الإسلامي الحزبي في العراق من ضمن سلسلة دراسة تاريخ الحركة الإسلاميَّة الحديثة في المنطقة العربية، عندما كثر النقاش عن طبيعة تنظيمها وإطارها الفكري، وعلاقتها بالسلطة منذ مطلع القرن العشرين، وحينما دخل رجال الدين إلى المجال السياسي في وقت مبكر، فكانت أقدميته بالنسبة لنظرائه بالمنطقة العربية الأسبق بين التيارات الإسلاميَّة في الدول العربية بصورة كلية.

يركز موضوع الدراسة على بواكير العمل السياسي الإسلامي الحركي، لتوضيح دور رجال الدين في مرحلة مهمة من مراحل تأسيس الدولة العراقية الحديثة، بكل ما حملت من معاني دقيقة وحساسة، أثرت على طبيعة العلائق القومية والمذهبية داخل بنية الدولة، لتبدأ فيما بعد أزمة هوية حول شكل الدولة القائمة، وصراعاً بين الدولة القومية والدينية.

كان الغزو البريطاني للبصرة في تشرين الثاني 1914، الشرارة الأولى، التي عمقت بوادر الوعي الوطني لدى رجال الدين، عندما انخرط مراجع الدين الكبار لأول مرة في تاريخ العراق الحديث في المقاومة المسلحة لمواجهة قوات الاحتلال البريطاني، فسُجلت صورة من صور التلاحم الوطني الديني- العشائري في تحالفهم مع القوات العثمانية، متناسين بذلك السياسة العثمانية المقيتة على مدى قرون عديدة (1534-1914)، وما خلفت من آثار سلبية على الواقع العراقي من تخلف وجوع ومرض.

تحول عمل الإسلام السياسي بعد سلسلة من الحركات المسلحة في معركة الشعيبة والمزيرعة في عام 1915، وحصار الكوت في عام 1916، وانتفاضة النجف في عام 1918 إلى قوة بارزة في الساحة العراقية، وكان الحكام البريطانيون يحسبون لها الشيء الكبير، في موضوع السيطرة العسكرية والسياسية في تلك المرحلة، عندما أصبح العمل الإسلامي حجر عثرة أمام تحقيق الأهداف البريطانية المرجوة لحكم العراق حكماً بريطانياً مباشراً، وهو ما بدا واضحاً في موضوع الاستفتاء العام، والإعداد لثورة عراقية من أجل نيل الاستقلال وتشكيل حكومة عراقية مستقلة.

أولاً: العوامل المؤثرة في ظهور العمل الإسلامي في العراق 1905-1914

تأثر العراق مع مطلع القرن العشرين بجملة من التحولات السياسية والثقافية، التي طرأت في الساحة الإقليمية، مع الأحداث التي رافقت التطورات الداخلية، وخاصة في الجوانب السياسية، التي انعكست على مجتمعه، وساعدت تلك المتغيرات والأحداث على نمو الوعي السياسي لدى العراقيين، وكان باعثها قيام الحركات الدستورية في كلا من إيران في عام 1905، والدولة العثمانية في عام 1908. كما كان لنمو حركة القومية العربية في مصر وبلاد الشام، ودور المصلحين الإسلاميين، كجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا (1865-1935)، وعبد الرحمن الكواكبي (1855-1902) دوراً كبيراً في النهضة الفكرية، التي أدت دوراً مهماً في إثارة الوعي القومي العربي[1].

ظهر النشاط الفكري واضحاً بين رجال الدين المسلمين في العراق حول الثورة الدستورية في إيران 1905-1906/1909-1911. التي أطلق عليها (المشروطة)[2] عندما انعكس ذلك الصراع بين مؤيدي الدستور وخصومهم من علماء الدين أنفسهم، وكانت مدينة النجف نموذجاً لذلك، والتي أصبحت إحدى ساحات تلك المعركة السياسية، لأن بعض المؤثرين في الرأي العام الإيراني هم من علماء النجف البارزين، وامتد الصراع ليحظى بتأييد فئة من ذوي الميول القومية العربية مع فريق آخر من رجال الدين، الذين وجدوا في الدستور مخالفاً

(1) وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية- الاستقلالية في العراق، ط2، بغداد، 1985، ص، 65.

(2) للمزيد من التفاصيل عن الثورة الدستورية في إيران، ينظر: أحمد كسروي، تاريخ الثورة الدستورية الإيرانية.

للأفكار المحافظة، وأنه تشبّه بعادات الغرب المسيحي وأفكاره بحسب رأيهم، وكان على رأس هذا الفريق المرجع الديني السيد محمد كاظم اليزدي[1].

اتخذت صور الخلاف بين الفريقين أشكالاً مختلفة لتلك المواجهة الفكرية، حتى تحولت إلى معارك في الشوارع، وهو ما ولّد وعياً فكرياً وسياسياً لدى رجال الدين ممن هم أنصار المشروطة، عبروا عنه من بدعمهم لإعادة العمل بالدستور العثماني عام 1908، وتبنيهم لشعار (حرية، عدالة، مساواة)، وكان يقود هذا الفريق من رجال الدين المجتهد الديني الكبير محمد كاظم الخراساني، وهو ما لقي التأييد والترحيب من قادة جمعية الاتحاد والترقي الحاكمة. الذين شرعوا بفتح فرعٍ للجمعية في النجف، وكان من أبرز المؤسسين لها الشيخ علي مانع، والسيد مسلم زوين[2]، والشيخ محمد رضا الشبيبي[3].

أسهمت سياسة الاتحاديين العنصرية، التي ظهرت بعد مدة قصيرة من انقلاب عام 1908، في حدوث شرخٍ بين رجال الدين الذين ناصروا إحياء الدستور في عام 1908، وبين حكومة الاتحاديين نفسها، إذ كان لسياسة التتريك التي فرض الاتحاديين بموجبها إجراءات معروفة دوراً في استفزاز العرب، وتعميق إحاسيسهم القومية، بل وعزز في ظهور الأفكار الاستقلالية، التي هي بطبيعتها وأهدافها لا تختلف عن مجرى التطور العام للحركة القومية العربية[4].

إلا أن هذا الوعي السياسي لم يتبلور إلى حد المطالبة بالاستقلال عن الدولة العثمانية، بحكم وحدة الدين والخوف من نوايا التغلغل الأوروبي، والعجز العسكري أمام عدم التكافؤ بين الطرفين، مع ذلك لم تمنع هذه العوامل حسب وجهة القوميين من أن يعلن رجال الدين عن هويتهم العربية، والعمل على مساندة الفكر القومي[5]، على الرغم من الضغوط التي واجهت تلك التيارات الفكرية الجديدة التي تمثلت في ما يأتي:

- وجود اتجاه فكري يرى في الإسلام قوة توحيدية حلّت محل القومية، وأزالت الفروق كلها بين المسلمين، عرباً أو غير عرب.

(1) حسن الأسدي، ثورة النجف، بغداد، 1975، ص66؛ عبد الستار شنين الجنابي، تاريخ النجف السياسي 1921-1941، بغداد، 2010، ص 23.

(2) عبد الستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص23-24.

(3) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الأحزاب السياسية العراقية، بيروت،1980، ص70.

(4) علك عبد شناوة، محمد رضا الشبيبي ودوره الفكري والسياسي، بغداد 2000، ص 61.

(5) وميض جمال عمر نظمي، المصدر السابق، ص67؛ عبدالستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص 24.

- قوة التيار الإسلامي المحافظ في المدن الدينية، الذي حاول أن يحد من هذه التيارات الحديثة التي كانت بداياتها وخطوطها الأولى غير واضحة.
- عدم تقبل الأفكار الداعية للقومية العربية من الوجود الإيراني، المتمثل بعلماء الدين من هم من أصول إيرانية من ناحية، ومن الحكام الأتراك لتلك المدن من ناحية أُخَرْى[1].

تابع معظم رجال الدين في المدن الدينية التطورات السياسية في المنطقة العربية مع بداية الاستعمار الأوروبي لها فى مطلع القرن العشرين، عندما احتل الإيطاليون ليبيا في عام 1911، كان رد الفعل كبيراً عند علماء الدين أمام عجز العثمانيين الدفاع عن الأراضي الإسلاميَّة، فقد أعلن المرجع الديني الشيخ محمد كاظم الخراساني، والمرجع الديني محمد كاظم اليزدي، الجهاد ضد القوات الإيطالية الغازية، كما شُكّلت لجان للتطوع في النجف ونشط العديد من مثقفيها وشعرائها في تعبئة الرأي العام. كما تجدد السخط والتذمر عندما عمّت المدن الدينية المظاهرات والاحتجاجات للتنديد بفرض فرنسا حمايتها على المغرب الأقصى في عام [2]1912.

وينقل لنا الشاعر سعيد كمال الدين صورة عن آمال القوميين العرب في مدينة دينية، كالنجف في ظل تلك الأجواء الوطنية والقومية التي حدثت في عام 1912، وعمق ارتباط أهل النجف بالشعور القومي العربي في الأبيات الآتية:

متى هل أراها في الحياة تحققت فاذهب مرتاح الضمير إلى قبري

أيجمع شملي من عراق وتونس مع الشام مع لبنان مع مصر

مع اليمن الميمون ثم مراكش أيجمع هذا الشمل باقي العمر[3]

إذ تعكس تلك الكلمات عمق الشعور العروبي والرغبة الواضحة التي تربت عليها الفئات العراقية، وخاصة المثقفة والناظمة للشعر والأدب العربي، والتي حاولت طرح أفكارها وتثبيت معالم توجهها الطامح في العمل على لمّ التراب العربي.

---

(1) وميض جمال عمر نظمي، المصدر السابق، ص70.

(2) محمد علي كمال الدين، ثورة العشرين في ذكراها الخمسين، معلومات ومشاهدات في الثورة العراقية الكبرى لسنة 1920، النجف، 1971، ص1.

(3) وميض جمال عمر نظمي، المصدر السابق، ص88.

ثانياً: حركة الجهاد الإسلامي في العراق 1914-1918

بعد إعلان الدولة العثمانية دخول الحرب العالمية الأولى في 29 تشرين الأول (أكتوبر) 1914، نزلت القوات البريطانية في الفاو في 6 تشرين الثاني (نوفمبر) 1914، ثم انتقلت إلى البصرة في 23 من الشهر نفسه[1]، في وقتٍ كان العراق ينقسم إدارياً إلى ثلاث ولايات: الموصل وبغداد والبصرة، ويخضع الناس فيه إلى حد كبير تحت الهيمنة العثمانية، وشيوخ العشائر وعلماء الدين والوجهاء المحليين[2].

كان موقف الرأي العام العراقي بفئاته المختلفة، يميل نحو عدم المشاركة في الحرب والوقوف إلى جانب الحياد، وهو ما تشير إليه صراحة البيانات المنشورة في المدن والحواضر العراقية، مبررة موقفها المذكور من الحرب بما يأتي:

«إن إتباعنا للترك والانكليز واحد... وأن الترك باعوا بلادنا، وأخذوا أولادنا إلى أرض الروم، وكذا دوابنا وأطعمتنا، وبقيت نساؤنا أرامل، وساقوا أبناءنا إلى جهة مجهولة، فأهلكوهم في الحرب...»[3].

ولذلك شاعت عملية هروب العراقيين بين منتسبي القوات العثمانية التي يشكّل عنصرها الأساسي من العرب والكرد، فراراً من التجنيد الإلزامي وما رافقه من صرامة في التطبيق وعقوبات للخارجين عنه، حتى بلغ عدد الفارين في آب (أغسطس) 1914 ما يقارب الـ(30) ألف مقاتل، وعند اندلاع القتال في البصرة هبط عدد منتسبي الفرقة (38) المرابطة في البصرة من (6500) مقاتل عند دخول الحرب، إلى (1000) مقاتل بعد أسبوعين من القتال[4]، أما عند إعلان الدولة العثمانية النفير العام وإعلان الجهاد، فكانت الاستجابة ضعيفة جداً[5].

لم يختلف موقف رجال الدين كثيراً عن سابقيهم من فئات المجتمع في المدة المحصورة

(1) عبدالستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص20.

(2) F.J.Moberly, official History, the camp lain in Mesopotamia 1914 History of the Great war Based on official Document vol.1. London.1923. p. 3.

(3) للمزيد من التفاصيل ينظر: ستيفن همسلي لونكريك، العراق الحديث من سنة 1900-1950، ج1، ترجمة: سليم طه التكريتي، بغداد، 1988.

(4) نقلًا عن: عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، شركة التجارة والطباعة المحدودة، بغداد، 1956، ص256.

(5) شكري محمود نديم، العراق في عهد السيطرة العثمانية 1908- 1918، عمان، 2008، ص174.

ما بين احتلال الفاو في 6 تشرين الثاني (نوفمبر) 1914، وسقوط القرنة في 9 كانون الأول 1914؛ إذ ظل موقف رجال الدين محايداً، هذا مع إعلان بعض شيوخ ولاية البصرة كشيوخ الزبير والقرنة والهارثة[1] ولاءهم للحكام البريطانيين. وما زاد الأمر تعقيداً بالنسبة للعثمانيين في العراق، هو تجريد العراق من القوات النظامية والاعتماد على وحدات الدرك (الجندرمة)، وقوات الحدود ومتطوعي العشائر في الدفاع عن العراق، بعد أن تم نقل قيادة الجيش الرابع والفيلق الثاني عشر إلى سوريا، وقيادة الفيلق الثالث عشر والفرقة (37) منه للالتحاق بالجيش الثالث الذي كان مكلفاً بمهاجمة روسيا من ناحية قفقاسيا[2].

أمام هذه الأحداث بدت القيادة العثمانية في بغداد أكثر ضعفاً للوقوف أمام الزحف البريطاني في جنوب العراق. فاتجهت نحو إستراتيجية جديدة تقوم على ضرورة تجنيد العشائر بفرقة من المتطوعين من ناحية، وحث وتحريك الشعور الإسلامي بإعلان الجهاد من علماء الدين بالقيام بحملة دعائية مضادة للبريطانيين باسم الإسلام من ناحية أُخَرْ، بدعوى حماية الناس من التأثيرات اللا دينية الغربية، وكانت السلطنة العثمانية قد بذلت جهوداً حثيثة في أنحاء الدولة العثمانية من أجل كسب تأييد العلماء للقضية العثمانية، عندما صورت أن الجنود البريطانيين سيهدمون المزارات والمساجد ويحرقون القرآن الكريم وما إلى ذلك[3].

حدث تطور نوعي آخر أثَّر في عملية حث علماء الدين في العراق نحو تغيير موقفهم من الدولة العثمانية والبريطانيين معاً، فقد بعث أهالي البصرة إلى كلٍ من النجف وكربلاء والكاظمية برقية، يطلبون فيها الدفاع عن مدينتهم من القوات البريطانية، واستنهاض العشائر في مسألة الدفاع عنهم، عندما تشير البرقية وبالنص لما يأتي:

«ثغر البصرة الكفار محيطون به، الجميع تحت السلاح نخشى على باقي بلاد الإسلام، ساعدونا بأمر العشائر»[4].

(1) المصدر نفسه، ص 150.

(2) المس بل، فصول في تاريخ العراق القريب، ترجمة جعفر الخياط، بغداد، 1971، ص ص9-10.

(3) شكري محمود نديم، المصدر السابق، ص150.

(4) علي الوردي، لمحات اجتماعية في تاريخ العراق الحديث، ج4، ص127؛ خالد التميمي، محمد جعفر أبو التمن دراسة في الزعامة السياسية العراقية، دمشق، 1996، ص 81. تكملة النصّ هو: «ساعدونا بأمر العشائر بالدفاع». وفي الحقيقة فإن البرقية كانت من الإدارة العثمانية في البصرة وليس من الاهالي، غرضها الاستنجاد بعلماء الدين للوقوف الى جانبهم في الدفاع عن البصرة ضد الغزو البريطاني. (المحرر)

كما وصل وفدٌ عثمانيٌ رفيع المستوى إلى مدينة النجف؛ لأجل محاولة كسب تأييد علماء الدين في موضوع الجهاد، وعقد الجانبان اجتماعاً مشتركاً في جامع الهندي في النجف، حضره عدد كبير من علماء الدين وشيوخ العشائر، كان جو الاجتماع قد ساده روح الحماسة والعداء لبريطانيا، عندما خطب كل من السيد محمد سعيد الحبوبي، والشيخ عبد الكريم الجزائري، والشيخ محمد جواد الجواهري، بوجوب الوقوف إلى جانب العثمانيين شرعاً في مسألة الدفاع عن البلاد[1].

تحول دور علماء الدين في مدينة النجف، التي تمثل مركز القيادة الدينية عند الشيعة من الأطر الدينية إلى المشاركة الفعلية في صناعة القرار السياسي مع بدايات الاحتلال البريطاني للعراق 1914- 1915، عندما أعلن المجتهدون الذين لا تقتصر تخصصاتهم على مسائل الحلال والحرام فقط، بل إلى إصدار الأحكام والقرارات في كل الشؤون الدينية والدنيوية، فتوى الجهاد كواجب شرعي على كل مسلم، وكان في مقدمة المراجع هم: شيخ الشريعة فتح الله الأصفهاني، والسيد مصطفى الكاشاني، والشيخ جعفر الشيخ راضي، والسيد علي الداماد، والمرجع الديني السيد محمد كاظم اليزدي[2]. وفي سامراء أفتى السيد محمد تقي الشيرازي، وفي الكاظمية أفتى كلا من الشيخ مهدي الخالصي، ومهدي الحيدري بالجهاد أيضاً[3].

قاد رجال الدين ألوية الحرب ضد القوات البريطانية في البصرة، وحملات تعبئة المتطوعين في وحدات منظمة أطلق عليها ـكتائب المجاهدين، التي واجهت في البداية مشكلة كبيرة هي أن العشائر كانت غير راغبة في الاستجابة لنداء الجهاد[4]، بسبب الكراهية التي كانت تضمرها للعثمانيين، الذين اتبعوا سياسة تدمير المؤسسة العشائرية لقرون عديدة، إلا أن نشاط السيد محمد سعيد الحبوبي أقنع كثيراً من شيوخ عشائر الفرات الوسط في الاشتراك في الحرب، فاثروا بذلك الدين على مصلحة العشيرة في مجريات اتخاذ القرار، بخاصة أن غالبية العشائر في جنوب العراق يدينون بالمذهب الشيعي، الذي كان الأقوى نفوذاً من سلطة الحكومة العثمانية في المنطقة[5]. وكان للإجراءات العثمانية

(1) نقلًا عن: المس بل، المصدر السابق، ص 20.
(2) علي الوردي، المصدر السابق، ج4، ص 127-128.
(3) حسن الأسدي، المصدر السابق، ص 90.
(4) بعض العشائر العراقية كانت على ذلك الحال المذكور في المتن، ولم يكن شعور الكره حالة عامة. (المحرر)
(5) لمزيد من التفاصيل ينظر: اسحاق نقاش، شيعة العراق، قم، 1998، ص 7.

المتبعة الأخر تجاه العشائر[1] حينذاك دوراً في ذلك التغيير، عندما أطلق سراح عدد من الشخصيات [2].

توزعت فرق المجاهدين على خمسة فرق، وكانت غالبيتها تحت قيادة مراجع الدين الكبار، نذكر منها: الفرقة الأولى بقيادة محمد سعيد الحبوبي، وخرج من النجف تجاه عشائر الفرات الأوسط متوجهاً إلى الشعيبة في 15 تشرين الثاني 1914، والثانية كانت بقيادة السيد عبد الرزاق الحلو، وسارت على طريق الجزائر (الجبايش)، والثالثة كانت بقيادة مجموعة من أعلام الدين، توجهت نحو بغداد، وكانت بقيادة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، وشيخ الشريعة الأصفهاني، والسيد علي الداماد، ومن سواهم[3].

هذا ولم يكتف رجال الدين باستنهاض العشائر في وسط وجنوب البلاد، بل قام علماء الدين الآخرون بقيادة حملات جهاد وتوجيهها إلى شيخ الأحواز، فقد كانت هذه الفرقة قد أرسلت البرقيات إلى الشيخ خزعل في 27 تشرين الثاني 1914، من السيد محمد حسن مهدي، والسيد مصطفى الكاشاني، والشيخ عبد الكريم الجزائري[4].

بلغت أعداد المتطوعين تحت ألوية الجهاد، بحسب ما ورد في المصادر العثمانية ما بين (6-12) ألف مجاهد، وبلغ عدد القوات العثمانية حوالي (6) ألف جندي، وصلت تلك المجاميع إلى منطقة الشعيبة، التي تقع على بعد (9) أميال من الجنوب الشرقي للبصرة، ودارت المعركة مع البريطانيين في الأيام ما بين 12-15 نيسان 1915، كان عدم التكافؤ في التسليح واضحاً في سير المعركة، كما كان فقر كتائب المجاهدين الدينية- العشائرية في مفهومها الاستراتيجي الحركي واضحاً أيضاً، وهي تقف أمام دولة عظمى، دوراً في الهزيمة

(1) عبد الله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي، الكويت، 1976، ص 88.

(2) ومن تلك الإجراءات العثمانية الرامية إلى كسب ثقة العشائر هي: منح الأوسمة لبعض الشيوخ المتنفذين، العفو عن بعض الشيوخ المعتقلين وإطلاق سراحهم، منح الأموال للشيوخ لقاء تجنيدهم لعشائرهم، فمثلاً كان يُعطى مبلغ يتراوح من 6-12 ليرة تركية للشيخ عن كل مقاتل، كما تقوم بالتخفيف عن العشائر في تحصيل الرسوم والضرائب كحافز على التحاق أبنائها بجبهات القتال. للمزيد من التفاصيل ينظر: عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج8، ص ص277-278؛ غسان العطية، العراق نشأة الدولة 1908-1921، دار السلام، لندن، 1990، ص150.

(3) غسان العطية، المصدر السابق، ص 151؛ جلال كاظم محسن الكناني، الدور السياسي للعشائر العراقية 1918-1924، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية / الجامعة المستنصرية، 2003.

(4) حسن الأسدي، المصدر السابق، ص91.

العسكرية في معركة الشعيبة والمزيرعة فيما بعد، التي كانت لسوء إدارة القائد سليمان العسكري للمعركة دوراً مهماً أضاف إلى جملة الأسباب الرئيسة[1].

أوضحت معركة الشعيبة عدم جدوى الجهاد في المواجهة المسلحة والشاملة في طرد المحتلين من البلاد، بحسب وجهة نظر بريطانية[2]، عندما تركت تلك المعركة ردوداً سلبية في نفوس المجاهدين عامة وعلماء الدين خاصة، عندما تأثر محمد سعيد الحبوبي بتلك الهزيمة ووافاه الأجل في طريق عودته في الناصرية[3]. كما وافا الأجل متأثراً بجراحه داوود أبو التمن أحد رجال الدين البارزين في مدينة الكاظمية[4].

إلا أنه في حقيقة الأمر، لم يثنِ ذلك الفشل العسكري والسياسي، الذي تعرضت إليه قوات المجاهدين ذرعاً علماء الدين ورجال العشائر في مواصلة الكفاح المسلح ومقاومة المحتلين، فقد أدى رجال الدين والقبائل الشيعية دوراً بارزاً في حصار البريطانيين في الكوت عام 1916، عندما عجزت القوات البريطانية بقيادة العقيد طاوزند، ومن ثم العقيد ايلمر في فك الحصار المفروض على القوات البريطانية[5]، وكان السبب الرئيس في ذلك الفشل هو التنسيق المشترك بين عشائر الكوت ورجال الدين مع القوات العثمانية آنذاك[6].

ثالثاً: الجمعيات الإسلاميَّة السياسية في عهد الاحتلال البريطاني للعراق 1918-1920

1 ـ جمعية النهضة الإسلاميَّة في النجف الأشرف

عندما انتهت مرحلة حركة الجهاد الإسلامي ضد القوات البريطانية (1914-1915)، التي أدت مدينة النجف دوراً أساسياً فيها، اتجه أعيان المدينة نحو تشكيل إدارة محلية لإدارة شؤونها، التي كانت كما يصفها ستيفن لونكريك الضابط في الحملة البريطانية على العراق «أشبه بحكومة مؤقتة»، تتمتع بوضع مستقل عن الإدارتين البريطانية والعثمانية بعد انسحاب

(1) مصطفى عبد القادر النجار، التاريخ السياسي لإمارة عربستان العريقة 1897-1925، القاهرة، 1971، ص302.
(2) عبد الله فهد النفيسي، المصدر السابق، ص90.
(3) غسان العطية، المصدر السابق، ص151.
(4) ارنولد ولسن، بلاد ما بين النهرين ما بين ولائين، ترجمة: جعفر الخياط، بغداد، 1988، ص201.
(5) عبدالله فهد النفيسي، المصدر السابق، ص92.
(6) خالد التميمي، المصدر السابق، ص83.

الإدارة العثمانية في أيار 1917 [1]. كما شهدت تلك المرحلة من تاريخ النجف نشاطاً ثقافياً-سياسياً في أوساط العلماء والمثقفين الإسلاميين، وكانت على شكل عقد ندوات فكرية لمناقشة القضايا السياسية والعامة، وكان أبرز تلك المجالس ندوة الأخوين الشيخين محمد جواد الجزائري وعبد الكريم الجزائري، وندوة آل الشبيبي ويديرها الشيخان: محمد رضا وشقيقه محمد باقر الشبيبي وما سواها من الندوات[2].

أسهمت الأوضاع السياسية والإدارية والثقافية السائدة في النجف في ظهور بواكير عمل الإسلام السياسي الحركي، بديلاً عن المقاومة المسلحة التي تمثلت في حركة الجهاد الإسلامي، وقد تمثل ذلك في التوجه نحو تشكيل جمعيات سرية لمواجهة الاحتلال البريطاني في مرحلة الحكم العسكري (1918-1920)، وكان أول تلك الجمعيات التي ظهرت في تلك المرحلة، هي جمعية النهضة الإسلاميَّة[3]، التي بادرت إلى تأسيسها شخصيات بارزة في الوسط الديني والسياسي والثقافي الإسلامي في النجف في تشرين الثاني 1917، بعد فشل الجمعيات والأحزاب قبل الحرب، ومن هذه الجمعيات: جمعية البصرة الإصلاحية، وجمعية العهد في بغداد والموصل، والنادي الوطني ببغداد، وجمعية المشورة في بغداد وما سواها[4].

أما اللجنة القيادية للجمعية فقد كان المبادر لتأسيسها السيد محمد علي بحر العلوم، والشيخ محمد جواد الجزائري، فضلاً عن عضوية كلٍ من عباس الخليلي (أمين سر)، محمد علي الدمشقي (أمين سر ثاني) وعباس علي الرماحي وعبد الرزاق عدوة، وكاظم صبي[5]. وبقدر تعلق الأمر بالهيكل التنظيمي فقد أسهمت القاعدة الشعبية للجمعية وأسلوبها الإعلامي في توسيع الدائرة الحزبية، وبادرت الجمعية إلى تنظيم نفسها بإنشاء جناحين سياسي وعسكري، وعلى رأس هذين الجناحين عضو ارتباط في المدن المحيطة لمدينة النجف كالكوفة وأبو صخير والحيرة والشامية[6].

(1) ستيفن همسلي لونكريك، العراق الحديث 1900 -1950، الجزء الأول، بغداد، 1988، ص65.

(2) حسن الأسدي، المصدر السابق، ص169.

(3) عبد الحليم الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلاميَّة في العراق- الجذور الفكرية والواقع التاريخي 1900 – 1924، بيروت، 1985، ص92-93.

(4) خليل جودة عبد الخفاجي، جمعية النهضة الإسلاميَّة التجربة الحزبية الإسلاميَّة الأولى في العراق دراسة تحليلية، مجلة دراسات إسلامية معاصرة، 2010، ص6.

(5) المصدر نفسه، ص4.

(6) المصدر نفسه، ص8.

جاءت تسمية الجمعية من طبيعة برنامجها وأهدافه الذي تحدد، كما جاء في المادة الثانية من النظام التأسيسي للجمعية نحو السعي لإعلاء كلمة الإسلام وسعادته وترقيته، ومراعاة القانون الأعظم في ذلك، ألا وهو الشرع الإسلامي استنباطاً من القرآن الكريم في الآية: (وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) النساء الآية (141)، من أجل تأسيس حكومة إسلامية بعد تهيئة الظروف السياسية للقيام بالثورة على البريطانيين، الذين أطلق عليهم بـ «الكفرة» بعد تحرير العراق من الاحتلال البريطاني[1].

عرفت الجمعية باتجاهاتها الإسلاميَّة البعيدة عن الميول القومية، التي كانت سائدة في ظل معطيات الثورة العربية، التي قادها الشريف حسين بن علي (1853-1931) شريف الحجاز على الحكم العثماني عام 1916، وهو ما بدا واضحاً في تسمية الجمعية، وبرنامجها الذي دعا إلى وحدة المسلمين تحت راية الجامعة الإسلاميَّة، التي وجّه إليها علماء التيار الإسلامي الإصلاحي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين برعاية من السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (1876- 1908)؛ حفاظاً على الأمة الإسلاميَّة من التفتيت والتمزق المذهبي. بيد أن المنضوين لجمعية النهضة الإسلاميَّة في النجف لم يجدوا أية آلية أخرى غير آلية مذهبٍ محدد التي قيدت عمل الجمعية، وكذلك كان الحال إذ انطلقت جمعية أخرى من مدينة تعتنق مذهب آخر[2].

من ناحية أخرى أدى توسّع القاعدة الشعبية إلى فقدان الانسجام ووحدة الموقف في الجمعية، ما أدى إلى ظهور اتجاهين داخل الجمعية، يدعو الأول إلى ضرورة وجود مرحلة انتقالية، توظف من أجل الإعداد لشروط ومعايير الثورة في المناطق جميعاً بعد انسحاب القوات العثمانية، أما الاتجاه الثاني فكان يدعو إلى التعجيل في إعلان شرارة الثورة بدءاً من مدينة النجف، ومن ثم إلى بقية المدن العراقية، اعتماداً على التنسيق المتبادل بين القوات العثمانية المتبقية في منطقة الفرات الأوسط[3].

وعلى هذا الأساس تبنت جمعية النهضة الإسلاميَّة مشروعاً ومنهاجاً عسكرياً؛ للوقوف

(1) عبد الحليم الرهيمي، المصدر السابق، ص193.

(2) رشيد الخيون.

(3) حميد عيسى حبيبان، حقائق ناصعة عن ثورة النجف الكبرى، النجف، 1970، ص71. كانت القوات البريطانية قد هُزمت في آذار 1917 على يد الجيش البريطاني المتقدم، وخسرت بغداد في آذار 1917، وانسحبت شمالاً نحو سامراء والمناطق الشمالية. (المحرر).

بوجه الاحتلال البريطاني، والتوجه نحو تشكيل لجنة فرعية سرية ضمن تشكيلاتها؛ لتحقيق الهدف المذكور، بدافع مواجهة (الكفرة) تمهيداً لقيام ثورة إسلامية شاملة في جميع مناطق العراق، تألفت اللجنة الفرعية من حوالي (20) شخصاً برئاسة الحاج نجم البقال، وعضوية كل من حميد عيسى حبيبان، حسين عبد علي، الحاج عيسى حبيبان، صادق الأديب، جودي ناجي، سيد مهدي السيد حمادي، سيد جاسم السيد محمد علي، عبد الزهرة الجباري، رحيم زوين[1].

وقد ساعد في تصاعد نشاط الجمعية في مدينة النجف وما حولها، انضمام معظم شيوخ محلات النجف والعديد من الشباب الحاملين السلاح إليها، وهو ما سهّل عملية نشر أهداف الجمعية بين العشائر المحيطة بالنجف والكوفة وأبو صخير والشامية، الأمر الذي ترافق مع نشاط إعلامي في صيغة منشورات تلصق على أبواب الصحن الشريف وجدران المحلات والبيوت لإثارة الجماهير ضد القوات المحتملة[2].

كانت نهاية عام 1917 وعام 1918 مليئة بالأحداث الدولية، التي أثرت بشكل أو بآخر على مستقبل العراق السياسي، فقد شهدت هذه المدة دخول الولايات المتحدة الأمريكية الحرب في نيسان 1917، وقيام الثورة الروسية في تشرين الثاني 1917، وكشف الحكومة السوفيتية الجديدة الاتفاقيات السرية بين الحلفاء بما في ذلك اتفاقية سايكس- بيكو، فأدت هذه التطورات على الساحة السياسية إلى دفع الحكومة البريطانية إلى تغيير مخططاتها السياسية في المنطقة العربية، فنظرت حكومة لندن في مسألة تأثير الأحداث الجديدة على سياستها في العراق والتخطيط نحو سياسة مركزية تقوم على الإدارة العسكرية المباشرة لجميع المناطق المحتلة، وكان منها مدينة النجف. ولتنفيذ تلك الإجراءات تقرر فرض الضرائب[3]، وتعيين النقيب بالفور[4] حاكماً سياسياً، وأن يكون مقره في الكوفة. وهو ما أدى إلى توسع مشاعر التذمر بين صفوف الناس، وإثارة الشعور الديني والقومي ضدهم، بخاصة أن التعليمات

(1) حسن الأسدي، المصدر السابق، ص169؛ عبد الستار شنين الجنابي، ص43.

(2) ضريبة الموت، ضريبة الماء، ضريبة البناء، ضريبة المسالخ، ضريبة الوردية وهي (ضريبة شهرية على دواب الحمل المستعملة للأجرة جميعها)، ضريبة الميدانية المفروضة على الدكاكين، فضلاً عن ضرائب أخر، يُنظر:
Reports of administration for 1918 of Divisions and Districts of the Occupied territories in Mesopotamia, vol.1, p.91, here after cited as(reports of administration for 1918). Vol.1

(3) المس بل، المصدر السابق، ص119.

(4) Repots of administration for 1918, vol.I, pp.6970-..
محمد رضا الشبيبي، وثيقة خطيرة، حول ثورة النجف. ص88.

البريطانية الصادرة تؤكد على الحاكم السياسي البريطاني أن تتميز سياسته في المدينة ما يأتي: «موقف حازم لا هوادة فيه، وكلما جرى ذلك كلما ساد النظام والرضا»[1].

وفي ضوء التعليمات الإدارية والاقتصادية البريطانية الصارمة تجاه مدينة النجف، خططت جمعية النهضة بفرعها العسكري المعروف باللجنة الفرعية السرية لقتل وليم مارشال، مساعد الضابط السياسي في الكوفة تمهيداً لإخراج البريطانيين من النجف[2]. وبوصفه جزءاً من حركة ترمي إلى اغتيال جميع الحكام السياسيين في العراق، كما جاء ذلك في التقرير البريطاني[3]. وفي 19 آذار 1918 قام الحاج نجم البقال زعيم الجناح العسكري في الجمعية، باقتحام المقر البريطاني والاشتباك مع من فيه وقتل مارشال، وعدَّ هذا التاريخ بداية لانتفاضة النجف، وعلى أثر ذلك قامت الإدارة العسكرية البريطانية في بغداد بإصدار الأوامر بحصار النجف، وقطع المياه عنها في 20 آذار، وإعلان عدة شروط لرفع الحصار وكانت كما يأتي:

أولاً: تسليم القتلة ومن اشترك معهم تسليماً بلا قيد ولا شرط.

ثانياً: غرامة قدرها ألف بندقية وخمسين ألف روبية على أبناء المدينة.

ثالثاً: تسليم مائة رجل من المحلات الثائرة إلى الحكومة البريطانية كأسرى حرب[4].

استمر الحصار العسكري على النجف من 19 آذار (مارس) إلى غاية 4 أيار (مايو)، نتيجة إصرار قيادة جمعية النهضة الإسلاميَّة، التي كانت تتفاوض باسم الثورة على هدف الاستقلال التام للعراق؛ وأملاً في الحصول على مساعدة العشائر المجاورة للمدينة في كسر الحصار بعد تهريب الرسائل إلى عشائر الشامية لهذا الغرض، لكن السلطات البريطانية اتخذت كل الطرائق الممكنة لمنع كل مساعدة عن الثوار[5]. وفي فترة الحصار سلمت القوات العثمانية نفسها في الرمادي في نيسان 1918، فعمل البريطانيون على نقل قسم من الجيش إلى النجف، ما عزَّزَ

(1) from civil commissioner, Baghdad. Dated 24th March 1918. p.102 reports of administration for 1918, vol.I, p.70

(2) جريدة العرب، العدد 75، 29 آذار 1918؛ جريدة الأوقات البصرية، العدد 31، 17 نيسان، 1918.

(3) جعفر باقر محبوبة، المصدر السابق، ص252.

(4) محمد علي كمال الدين، الثورة النجفية ضد الإنكليز، مجلة البيان، العدد 9، 26 تشرين الأول 1946، ص231؛ حسن الأسدي، المصدر السابق، ص266.

(5) جريدة العرب، العدد 84، 9 نيسان 1918؛ عبد الرزاق الحسني، ثورة النجف بعد مقتل حاكمها الكابتن مارشال، صيدا، 1972، ص69.

الموقف البريطاني على جهة النجف[1]. كانت خسارة النجف كبيرة في تلك الحركة المسلحة، وكان عدم التكافؤ في القوة المسلحة واضحاً بين الطرفين، في وقتٍ كانت المقاومة في المدينة، قد ضعُفَت؛ لعدم وصول المساعدات من العشائر المجاورة، التي لم تكن متذمرة بعد من الاحتلال البريطاني، كما أن بعض الشيوخ كانوا يتلقون الأموال من بريطانيا؛ لحماية الطرق أو تعزيز نفوذهم، فضلاً عن ذلك فأن الدعوة لتأييد الجمعية، لم يدعُ لها كبار العلماء في النجف، بل اقتصر دورهم على التهدئة، وإقناع السلطات برفع الحصار[2].

رُفع الحصار عن النجف في اليوم الرابع من أيار 1918، بعد أن سُلم جميع الأشخاص الذين اتهموا بالتآمر على قتل مارشال. وعلى أثر ذلك شكلت محكمة عسكرية لمحاكمة المتهمين فحكم على ثلاثة عشر شخصاً بالإعدام، إلا أن اثنين منهم، وهما: محمد علي بحر العلوم، محمد جواد الجزائري، خفّضت عقوبتهما بأمر القائد العسكري إلى السجن ثم النفي، كما حكم على تسعة أشخاص بالسجن لمدةٍ تتراوح بستة سنوات إلى المؤبد. وأبعد مائة وخمسة من النجفيين إلى الهند كأسرى حرب[3]. وتم تنفيذ حكم الإعدام في الكوفة في اليوم الثلاثين من أيار 1918 [4].

كان المضمون الإسلامي الذي حملته جمعية النهضة الإسلاميَّة في حجم الأفكار السياسية الوطنية المطالبة بالاستقلال والتحرر من الاستعمار البريطاني، ونمط العمل الإسلامي الجديد الذي جاء على هيأة تنظيم سياسي – حزبي، لتستأنف مرحلة من الأدوار المختلفة من العمل الإسلامي، عندما ارتبطت المقاومة في اطار الدفاع عن الإسلام والمسلمين في صيغ ومفاهيم، استحدثت مع تأسيس الدول القومية بعد الحرب العالمية الأولى (1914 – 1918). وقد نهلت

(1) غسان العطية، المصدر السابق، ص 232.

(2) المصدر نفسه.

(3) الأشخاص الذين تمَّ إعدامهم هم: 1- كريم الحاج سعد راضي 2- أحمد الحاج سعد راضي 3- محسن الحاج سعد 4- سعيد(العبد) مملوك الحاج سعد راضي 5- كاظم صبي 6- محسن أبو غنيم 7- عباس علي الرماحي 8- علوان علي الرماحي 9- الحاج نجم البقّال 10- جودي ناجي 11- مجيد الحاج دعيبل. انظر: عبد الرزاق الحسني، ثورة النجف، ص 83-86.

(4) وكان من بين الذين حُكِم عليهم بالسجن ستة من آل كلل من بينهم شيخ أسرتهم الحاج عطية أبو كلل وولده كردي. وقد سُفِّرَ هؤلاء إلى الهند لقضاء مدة سجنهم فيها. للاطلاع على بقية أسماء المُبعدين يُنظر: أنظر: حميد عيسى حبيبان، المصدر السابق، ص90-95؛ عبد الرزاق الحسني، ثورة النجف بعد مقتل حاكمها الكابتن مارشال، صيدا، 1972، ص 83-86

تلك الجمعية وذلك التجمع الجهادي والوطني الشيء الكبير من روح النجف الأشرف، ومكانتها الدينية ونفحات حرمها العلوي المقدس.

2 ـ حزب النجف الوطني السري في النجف الأشرف

كان من أبرز نتائج انتفاضة النجف وتداعياتها على العمل السياسي– الإسلامي، هو استمرار تجربة التنظيمات الإسلاميَّة الحزبية، والأفكار السياسية المطالبة بالاستقلال والتحرر، عندما بادر الشيخ عبد الكريم الجزائري، أحد منظمي جمعية النهضة الإسلاميَّة، والأديب والسياسي الوطني الكبير الشيخ محمد رضا الشبيبي (1889 - 1965)، بتأسيس تنظيم جديد وهو «حزب النجف الوطني السري» في 3 تموز (يوليو) 1918، وكان الهدف الرئيس من تأسيسه، هو تحقيق الاستقلال وتشكيل حكومة وطنية[1].

تألف الهيكل التنظيمي للحزب من أوساط عديدة من مدينة النجف، إذ ضم بين صفوفه العديد من رجال الدين والمثقفين كالشيخ محمد جواد الجواهري، ومحمد سعيد كمال الدين، ومحمد رضا الصافي، والشيخ محمد باقر الشبيبي، وحسين كمال الدين، وعلى الشرقي، وسعد صالح، وأحمد الصافي النجفي، ومحمد علي كمال الدين[2].

كما ضمّ عدداً آخر من شيوخ العشائر الفرات الأوسط، عندما وجدت قيادة الحزب أن عملية انضمام العشائر شرطاً أساسياً لنجاح الأهداف الوطنية الشاملة في تنسيق العمل الثوري في البلاد، وبفضل تلك المساعي تم بث الدعوة للحركة الوطنية تمهيداً للثورة، عندما انضوى إلى الحزب كلاً من كاطع العوادي، وعبد الواحد الحاج سكر، وعلوان الحاج سعدون، وغيث الحرجان، وشعلان أبو الجون، كما تم تواصل قيادة الحزب مع علماء الدين من الذين وجد معظمهم «ضرورة المطالبة السلمية بالحقوق الوطنية»[3].

كما شمل الهيكل التنظيمي للحزب وكلاء ومعتمدين في عدد من المدن العراقية؛ من أجل نشر الأفكار السياسية للحزب ومطالبه التحررية. ومن تلك المدن، بغداد، والكوفة، والحلة، وكربلاء، والشطرة، والدغارة، وعفك، والهاشمية، والغراف، وسوق الشيوخ، وأبو

(1) عبد الجبار الجبوري، الأحزاب والجمعيات السياسية في القطر العراقي 1908 – 1968، بغداد،1977، ص47.

(2) المصدر نفسه، ص47-48.

(3) عبد الستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص54.

صخير، والكفل[1]. وكان للمدن المذكورة ردود فعل كبيرة في تفجير ثورة العشرين والمشاركة فيها، عندما عمل الحزب على التنسيق للإعداد للثورة في حزيران (يونيو) 1920.

عقد الحزب أول اجتماع له في النجف في 21 كانون الأول (ديسمبر) 1918، بعد أن أصبح الشيخ محمد رضا الشبيبي رئيساً لمكتب النجف وعضو الارتباط المعتمد بين الحركة الوطنية في بغداد والنجف بين عامي 1918 – 1920. كان من أبرز الأعمال التي قام بها الحزب هو إقناع المرجع الديني الشيخ محمد تقي الشيرازي (ت:1920)، بالانتقال من سامراء إلى كربلاء[2]. وما رافق ذلك التطور المهم في عملية الانتقال والدور، الذي سيؤسس له في إنهاض المقاومة الإسلاميَّة الحركية ضد الاحتلال البريطاني.

فضلاً عن نشاط الحزب الرئيس في التنسيق والإعداد والتحريض للعمل الثوري، فإن قيادة الحزب كان لها اهتمام واضح في التوجه نحو العمل الإعلامي الواسع، الذي يقوم على توزيع المنشورات من اجل الترويج والتحريض لمقاومة الاحتلال البريطاني، وكان للشيخ محمد باقر الشبيبي دور في إعداد ذلك البرنامج الإعلامي، الذي أصدر جريدة (الفرات) الناطقة باسم ثورة العشرين بعد اندلاعها في 30 حزيران 1920 وتنظيمه، وكان رئيس تحريرها للأعداد الخمسة الصادرة في المدة ما بين (7 آب 1920- 15 أيلول 1920). كما أصدر الحزب جريدة (الاستقلال) بعد توقف جريدة الفرات. وقد اشترك في تحرير أعدادها: محمد عبد الحسين ومحمد علي كمال الدين[3].

3 ـ الجمعية الإسلاميَّة في كربلاء

أخذت مدينة كربلاء بعد قدوم المرجع الديني محمد تقي الشيرازي من سامراء واستقراره في مدينة كربلاء، طابعاً سياسياً – إسلامياً معادياً للاحتلال البريطاني، وكان أبرز مظاهر ذلك النشاط، هو التنسيق المتبادل في العمل بين علماء كربلاء وشيوخ العشائر وزعماء الحركة الوطنية في بغداد؛ من أجل الإعداد والعمل لتشكيل تنظيم سري، الذي تحدد في صيغة برنامج جمعية إسلامية سرية، أُعلن عنها في أوائل تشرين الثاني (نوفمبر) 1918، باسم «الجمعية

(1) المصدر نفسه، عبد الحليم الرهيمي، المصدر السابق، ص199.

(2) علك عبد شناوه، المصدر السابق، ص112.

(3) المصدر نفسه؛ عبد الستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص55.

الإسلاميَّة «من أجل العمل ضد البريطانيين، وهذا هو الهدف من تأسيس الجمعية [1]، وتهيئة الأجواء المناسبة للإعداد الثوري.

وقد تولى المرجع الديني محمد تقي الشيرازي الإشراف على الجمعية وتوجيهها، في حين تولى ابنه الشيخ محمد رضا رئاسة الجمعية، وانضمت إليها شخصيات دينية واجتماعية، تألفت منها الجمعية وهم: السيد حسين القزويني، السيد عبد الوهاب الوهاب، محمد علي أبو الحب، السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني، الشيخ محمد حسن ابو المحاسن، عبد الكريم العناد، عمر العلوان، عثمان العلوان، طلفيح الحسون، عبد المهدي القنبر ومن سواهم[2].

يشير التحول في العمل الإسلامي الحزبي في تلك المرحلة التاريخية إلى تبلور الرؤية الحركية داخل ساحة المقاومة الإسلاميَّة ضد الاحتلال البريطاني، وتنامي الإدراك الوطني إلى أهمية العمل الحركي الحزبي في تنمية الوحدة الوطنية والقومية، والتوجه نحو القائد المناسب للمرحلة الدقيقة التي تمر بها البلاد بالاستفادة من التجارب والإخفاقات والإنجازات، التي مرت بها انتفاضة النجف عامي 1917– 1918، من دون إثارة الساحة العامة. إذ كانت مهمة الشيرازي بتزعمه العمل السياسي الإسلامي تتمحور حول توحيد الساحة الداخلية لغرض توجيه الحركة السياسية والعمل الجهادي، بربط المقومات الرئيسة لحركة الأمة، وهي العلماء المجتهدون، وكلاء المرجعية، رؤساء العشائر، والوطنيين والمثقفين. كما كان للجمعية الوطنية الإسلاميَّة صلات بحرس الاستقلال في بغداد، كما ينكر ذلك المؤرخ عبد الرزاق الحسني[3].

توفي المرجع الديني الأعلى السيد محمد كاظم اليزدي في النجف الأشرف في 30 نيسان 1919، وتولى الشيخ محمد تقي الشيرازي المرجعية والذي عُرف بتوجهه السياسي(64). وتوزع برنامج الجمعية على أدوار عديدة شملت الجوانب الاجتماعية والسياسية والوطنية والدينية، وكانت بالشكل الآتي:

- نشر المفاهيم الدينية للمرجعية الدينية بشكل عام بنشر فتوى الشيخ محمد تقي الشيرازي «حول حرمة انتخاب غير المسلم»[4].

(1) عبد الجبار الجبوري، المصدر السابق، ص53.

(2) سلمان هادي الطعمة، كربلاء في الذاكرة، بغداد، 1988، ص387 -389.

(3) محمد جواد مالك، شيعة العراق وبناء الوطن، دراسة تاريخية منذ الدستور حتى الاستقلال 1908 -1932، كربلاء، 2012، ص363.

(4) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، بغداد، 1992، ص85.

- توحيد الصف الوطني والتوجيه نحو الاستقلال عن الاحتلال البريطاني، ببث الروح الوطنية وترسيخها بين الشعب العراقي. وهو ما جاء في الشعارات الوطنية التي كانت توزع على شكل منشورات، أكدت على أن «حب الوطن من الإيمان»، و«للوطن نحيا وللوطن نموت»[1].
- السعي في تسوية النزاعات والخلافات العشائرية في منطقة الفرات الأوسط.
- التأكيد على استقلال البلاد العراقية استقلالاً تاماً، كما جاء ذلك في المادة الثانية من المنهاج وضرورة انضمام العراق إلى الصف العربي الموحد[2]، عبر تشكيل دولة عربية كما وعد بها البريطانيون بموجب مراسلات حسين- مكماهون بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى (1914- 1918)، والضغط على الحكومة البريطانية بالإيفاء بوعودها، باستغلال الظروف الدولية، ومبدأ حق تقرير المصير الذي أعلنه الرئيس الأمريكي ودرو ولسن عام 1919.

كان للجمعية الوطنية الإسلاميَّة كما أطلق عليها بعضهم دور مهم، في تعميم توجيهات قيادة المرجعية الدينية والرموز الدينية إلى أوساط المجتمع العراقي المختلفة، فأصبحت مدينة كربلاء رمزاً وطنياً في نشاطها السياسي والحركي خاصة قبل اندلاع ثورة العشرين ضد الاحتلال البريطاني، عندما أصبحت مقراً لإدارة وتخطيط العمل السياسي في العراق عامة، وبعد أن مُنحت الصفة الشرعية لنشاطها السياسي، فكانت قيادة الجمعية تبعث المعتمدين إلى مدن العراق المختلفة ونواحيه؛ لتهيئة الأجواء المناسبة للإعداد للثورة، فقد بُعث في هذا الصدد الشيخ علي الشرقي النجفي إلى منطقة الشطرة؛ لتأسيس فرعٍ لها لإدارة شؤون الثورة.

علمت الإدارة البريطانية العسكرية في بغداد برئاسة الحاكم المدني العام وكالة آرنولد ويلسون (1918-1920)، مدى قوة وتأثير الجمعية الإسلاميَّة على الساحة العراقية السياسية والدينية، ومحالة تأثيرها في القرار السياسي البريطاني وسياسته على العراق في تلك المرحلة، التي كانت تمهد لإعلان دولة عراقية تحت الانتداب البريطاني بموجب المعاهدات

(1) عبد الله الفياض الثورة العراقية الكبرى سنة 1920، بغداد 1975، ص، 193.

(2) نقلا عن: عدي حاتم عبد الزهرة المفرجي، الجمعية الإسلاميَّة في كربلاء 1918 1920 دراسة تاريخية، ص 3.

الدولية، التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. لذلك توجه المسؤولون البريطانيون في بغداد نحو المرجع الديني الشيخ محمد تقي الشيرازي، والجمعية الوطنية الإسلاميَّة التي يتزعمها، واعتقلوا ستة من أعضائها البارزين في 2 آب 1919، وهم كلٍ من محمد علي الطباطبائي، محمد مهدي المولوي، محمد علي أبو الحب، طلفيح الحسون، عبد الكريم عواد، الحاج علوان وتم نفيهم إلى الهند[1].

كان جواب المرجع الشيرازي انه وجّه كتاب احتجاج إلى الحاكم المدني في بغداد في 5 آب 1919، طالباً منه إخلاء سبيل المعتقلين والإقرار «بأنهم لم يفعلوا شيئا سوى المطالبة السياسية بحقوق البلاد المشروعة». وتحت طائلة التهديد وإعلان الجهاد ضد السلطات البريطانية في إيران والعراق، اضطرت السلطة البريطانية إلى التنازل عن قرارها والعفو عن المبعدين، الذين عادوا إلى العراق في كانون الأول 1919. وكان هذا أول إنجاز سياسي تحققه الجمعية الإسلاميَّة برئاسة المرجع الشيخ محمد تقي الشيرازي[2].

أعطى البرنامج الوطني الذي تأسست عليه الجمعية الإسلاميَّة حافزاً كبيراً للحركة الوطنية في بغداد، الذي تبلور فيما بعد في هيئة التنسيق والتعاون مع جمعية حرس الاستقلال، التي كانت برئاسة الشيخ محمد رضا الشبيبي، السيد محمد الصدر، محمد جعفر أبو التمن، علي البزركان، يوسف السويدي[3]. والتي كان أبرز أهدافها هو الاستقلال الوطني كما جاء في تسميه الجمعية، مارست جمعية حرس الاستقلال دورا مهما في تحريك الثورة والإعداد لها، فقد جاءت المادة الرابعة من منهاج الجمعية بأن على الجمعية أن تنتهز أقصى ما يمكن من التدابير بالتدريج؛ بإحراز استقلال البلاد العراقية استقلالا مطلقا، وأكدت المادة السادسة من برنامج الجمعية على التعاون مع الجمعيات، والأحزاب التي تشترك في مبادئها الأساس، وهو الاستقلال[4].

وتمكنت الجمعية بعضوية محمد باقر الشبيبي، أن تحقق حلقة وصل مع حرس الاستقلال والجمعية الإسلاميَّة في كربلاء ذات التأثير الاجتماعي والديني على مناطق وسط العراق

(1) محمد علي كمال الدين، ثوره العشرين في ذكراها الخمسين، مجلة التضامن، النجف،1971، ص 63 -69.
(2) المصدر نفسه.
(3) عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، بغداد، ص 56 -59.
(4) أحلام حسين جميل، الأفكار السياسية الأحزاب العراقية في عهد الانتداب 1922 إلى 1932، بغداد، 1985، ص 17.

وجنوبه[1]، لا سيما أن المادة السابعة من برنامج جمعية حرس الاستقلال، أكد على ضرورة توحيد كلمة العراقيين على اختلاف طوائفهم وقومياتهم، بل ألزمت الجمعية نفسها ببذل الجهود للقضاء على كل ما من شأنه أن يثير الفرقة في الدين والمذهب[2].

منح التوافق الواضح بين أهداف كلا الجمعيتين وأفكارهما، وهما: الجمعية الإسلاميَّة وجمعية حرس الاستقلال في تنظيم كثير من المواليد النبوية والمنتديات الشعرية للشعراء والوعاظ، من كلا الطائفتين الذين أكدوا في قصائدهم على ضرورة الاتحاد تحت راية الإسلام، ومن أبرز تلك القصائد ما جاء في مطلعها:

لا تقل جعفرية حنفية لا تقل شافعية زيدية

جمعتنا الشريعة الأحمدية وهي تأبى الوصاية الغربية [3].

دخل التنسيق بين الجمعيتين مرحلة العمل الوطني المشترك، وتكثيف الجهود السياسية الرامية إلى الاستقلال بعد إعلان قرارات مؤتمر سان ريمو في 25 نيسان 1920، الذي فُرض بموجبه الانتداب البريطاني على العراق، عندما أخذ العمل بالاتفاق مع النخبة المثقفة في بغداد عبر التعاون المشترك مع جمعية حرس الاستقلال، التي أصبحت المحرك الأساسي للحركة الوطنية بعد أحداث انتفاضة النجف وتداعياتها على المدينة.

وفي ضوء تلك المعطيات توفرت عناصر العمل الثوري في تلك المرحلة، من قائد ديني ونخبة وطنية مثقفة وشيوخ عشائر، وتنسيق سياسي- إسلامي- وطني- حزبي، الذي بدأ بقرار الجمعية الإسلاميَّة بالتعاون مع النخبة المثقفة، عندما أرسلت السيد هادي زوين أحد أعضائها إلى بغداد، والاتصال بالكوادر الوطنية في 20 نيسان (ابريل) 1920، كما أوفدت جمعية حرس الاستقلال محمد جعفر أبو التمن إلى كربلاء في أيار؛ لمعرفة الظروف الفاعلة للعمل الوطني، وسبل التعاون مع قاده الحركة في الجمعية الإسلاميَّة وشيوخ عشائر، وعلى إثر ذلك عقد اجتماع سري في 3 أيار (مايو) 1920، في منزل السيد أبو القاسم الكاشاني، حضره عددٌ من رجال الدين وشيوخ العشائر والوطنيين، تم الاتفاق فيه على ضرورة معرفة رأي المرجع الديني الشيخ محمد تقي الشيرازي باستخدام العمل المسلح لإخراج البريطانيين من العراق، وتحقيق

(1) عبد الرزاق الحسني المصدر السابق، ص 85؛ نديم عيسى، الفكر السياسي لثورة العشرين، بغداد، 1992.

(2) محمد مهدي البصير، القضية العراقية، لندن، 1990، ص 127 -128.

(3) إبراهيم الوائلي، شعراء ثوره العشرين في الشعر العراقي، جامعة بغداد، 1968، ص 41.

الاستقلال والحرية،، وتم اختيار خمسة من بينهم لمقابلة الشيرازي، وكان من بينهم الشيخ عبد الكريم الجزائري، وجعفر أبو التمن، ونور الياسري، وعلوان الياسري، وعبد الواحد الحاج سكر. واجتمع المعتمدون الذين كانوا أعضاءً في الجمعية الإسلاميَّة وحرس الاستقلال في 14 أيار (مايو) 1920، فكان المندوبون الخمسة من الجمعيات السياسية السرية ويعد الاجتماع المذكور من أهم الاجتماعات التي سبقت إعلان ثوره العشرين[1].

4- الجمعية الإسلاميَّة في الكاظمية

تشكلت على إثر الجمعية الإسلاميَّة في كربلاء، الجمعية الإسلاميَّة في الكاظمية، التي بادر إلى تأسيسها السيد أبو القاسم الكاشاني، وتركزت جهودها على توظيف الطقوس والشعائر الدينية ومواكب العزاء الحسيني في شهري محرم وصفر؛ لمواجهة سلطة الاحتلال البريطاني بإثارة الشعور الوطني والروح الحماسية لمقاومة الاحتلال، وكان أبرز المنضوين للجمعية الشيخ محمد مهدي الخالصي، وهو أحد أبرز علماء الكاظمية في ذلك الوقت، وبسبب وجود الجمعية في العاصمة بغداد ومراقبة السلطة البريطانية لها توقف عملها، على الرغم من عدم وجود اهتمامات سياسية لها بعد اندلاع ثورة العشرين في 30 حزيران [2]1920.

رابعاً: الجمعيات الإسلاميَّة الحزبية في العهد الملكي

عند تأسيس الدولة العراقية الحديثة، وتتويج الملك فيصل بن الحسين ملكاً على العراق في 23 آب 1921 تحت الانتداب البريطاني، انزوى نشاط الجمعيات والتنظيمات الإسلاميَّة السياسية نسبياً، ويعود ذلك كما يرى بعض الباحثين إلى تعامل السلطة الحاكمة بمؤسساتها المختلفة بحزم مع أنشطة عمل الإسلام السياسي، فمثلاً لم تجز الحكومات المتعاقبة في عقد الثلاثينات فرعاً لتنظيم الإخوان المسلمين في العراق، كذلك منعت تشكيل أحزاب تقوم على أساس الهوية الإسلاميَّة الشيعية، هذا مع وجود بعض الأحزاب ذات التوجهات الليبرالية، التي كانت تمثل في جوهرها أحزاباً شيعية، ولكنها لم تكن أحزاب إسلام سياسي بالمطلق[3].

وفي هذا المجال جرى اتخاذ خطوات من علماء النجف وكربلاء وشيوخ عشائر الفرات

(1) وميض جمال عمر نظمي، الجذور الاستقلالية لثورة العشرين، ص 374.

(2) رشيد خيون، المصدر السابق، ص 150.

(3) للمزيد من التفاصيل ينظر: حسن شبر، العمل الحزبي في العراق 1908-1958 تاريخ العراق السياسي المعاصر، الجزء 1، دار التراث العربي، 1989.

الأوسط؛ لتأسيس حزب إسلامي في 16 تموز (يوليو) 1932 باسم (جمعية شباب الشيعة)، ومحاولات أخر لمجموعة من العلماء لتنظيم الشباب في جمعيات سياسية، كان الهدف من تأسيسها توسيع نسبة المشاركة السياسة للطائفة الشيعة في الحكم، ومن تلك الجمعيات كانت جمعية (الصباح) وجمعية (شباب الشيعة)، التي قام بتأسيسها عبد الحسين كبة والسيد محمد حسين في بغداد، لكن تلك المحاولات لم تنجح[1].

ظهر عمل الإسلام السياسي في الساحة العراقية في عقد الأربعينات من القرن العشرين، تلبية لدواعي المواجهة الفكرية والعقائدية ضد التحرك الشيوعي وأفكاره في عالم التشكيك في العقيدة والتوحيد، بهدف تشكيل حركة تساهم في توسيع رقعة الثقافة الإسلاميَّة للمجتمع العراقي، والوقوف بوجه التيارات الفكرية المعادية للعقيدة، ويقف في مقدمتها نشاط الحزب الشيوعي العراقي الثقافي والتنظيمي[2]. ومن بين تلك التنظيمات:

1- منظمة الشباب المسلم

كانت منظمة الشباب المسلم تمثل بواكير عمل الإسلام السياسي، والتي ظهرت كمنظمة فكرية عقائدية لا حزبية سياسية بحكم متطلبات المرحلة التاريخية آنذاك، وهو ما ميّزها عن بقية التنظيمات الإسلاميَّة السياسية الحزبية التي بزغت في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، ونعني بها الحزب الجعفري وحزب الدعوة الإسلامي.

بادر الشيخ عز الدين الجزائري إلى تأسيس المنظمة عام 1940 في مدينة النجف، وهو ابن الشيخ محمد جواد الجزائري أحد مؤسسي جمعية النهضة الإسلاميَّة السابق ذكرها، وأحد أبرز الناشطين الإسلاميين الذين حاولوا ترسيخ الثقافة الدينية باعتماد أسلوب الدراسة الحديثة في المدارس والحوزات الدينية في النجف، ولهذا عُرف الشيخ عز الدين الجزائري بـ «رائد العمل المنظّم»[3].

شرع الشيخ عز الدين الجزائري في تشكيل منظمة الشباب المسلم، بشكل عملي في عام 1941، وكانت بداية التشكيل في النجف، ثم انتقل إلى الحيرة وكربلاء وبغداد، كما وضع التنظيم شعاراً يرمز إلى تشكيل «دولة إسلامية» من أجل تحقيق «سعادة الدنيا ونعيم الآخرة»

---

(1) عبد الرزاق الحسني، المصدر السابق، ص 88.

(2) رشيد خيون، المصدر السابق، ص 153.

(3) المصدر نفسه، ص 159.

وبرنامج حزبي أطلق عليه اسم الدستور أو النظام الداخلي[1]. وأصدر أيضاً منشورات داخلية على شكل بيانات أسبوعية وشهرية تحمل شعار المنظمة المار ذكره. وفي هذا الإطار بقي تنظيم الشباب المسلم في دور التشكيل والإعداد في عقد الأربعينيات إلى أن تصاعد نشاطه في عقد الخمسينات مع ظهور التيارات والأحزاب الليبرالية والقومية والشيوعية، بخاصة بعد سقوط النظام الملكي في 14 تموز (يوليو) 1958، وقيام الجمهورية والذي ترافق معه تحول في عمل منظمة الشباب المسلم، عندما وجد واجهة أخرى لتنظيم عمله في ضوء معطيات المرحلة، وليظهر باسم «المسلمين العقائديين»[2].

انتهى تنظيم الشباب المسلم في نهاية الستينات ومطلع عقد السبعينات، بعد تولي حزب البعث في العراق وترسخه، إذ تعرض التنظيم إلى ملاحقة السلطة الشديدة لأعضائه، ومنافسة أحزاب وتنظيمات إسلامية أخرى مثل حزب الدعوة الإسلامي[3].

2- جماعة الإخوان المسلمين:

ومن التنظيمات الإسلاميَّة التي ظهرت في الساحة السياسية، هي جماعة الإخوان المسلمين، التي برزت بوصفها منظومة عقائدية، وجدت في البنية الثقافية والاجتماعية في بغداد والموصل مناخاً مناسباً لتأسيس عمل إسلامي حزبي، على غرار فروع الجماعة في بقية الدول العربية ومقرها الرئيس مصر، فبادرت مجموعة من الشيوخ ورجال الدين في عقد الأربعينيات من القرن العشرين[4] إلى تأسيس فرعٍ للجماعة في عام 1939(84). عُرف التنظيم الإسلامي في مرحلة الحكم الملكي بعلاقته الجيدة مع بعض المسؤولين السياسيين، الأمر الذي فسح المجال أمامه لممارسة نشاطه السياسي بحرية، وتوسيع دائرته الحزبية بين طلبة الجامعات والكوادر التعليمية المختلفة. وبعد سقوط النظام الملكي وقيام الجمهورية في 14 تموز (يوليو) 1958، ازداد نشاط الأحزاب الليبرالية والقومية والاشتراكية في الميدان السياسي، وأخذ الحزب الشيوعي المعروف بعدائه للأحزاب الإسلاميَّة بالعمل بشكل شبه علني، إلى جانب سعي الزعيم عبد الكريم قاسم إلى إيقاف نشاط تنظيم الإخوان، كما رفض

---

(1) المصدر نفسه، 153.

(2) المصدر نفسه، ص161.

(3) المصدر نفسه.

(4) مجموعة باحثين، الحركات الإسلاميَّة في الوطن العربي، المجلد الثاني، إشراف: عبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013، ص 2066.

رفضاً قاطعاً الموافقة على تأسيس حزب جديد، وهو الحزب الإسلامي الذي يُعد امتداداً لتنظيم جماعة الإخوان المسلمين[1].

الخاتمة

بناءً عليه يمكن القول:

- بدأ العمل الإسلامي في الساحة العراقية بفتوى الجهاد ضد الغزو الروسي لشمال إيران والغزو الإيطالي لليبيا، بوصفه حالة دفاع عن الأرض الإسلاميَّة ضد عدوان خارجي، علماً أنه من غير الممكن عد العمل الإسلامي الجهادي جزءاً من الحركات الإسلاميَّة، التي انضوت من ضمن التشكيلات الحزبية، أو كانت جزءً من العمل السياسي الإسلامي الهادف إلى تأسيس دولة إسلامية.
- شكلت مدينة النجف الأشرف في العراق إحدى القواعد الأساسية للعمل الإسلامي الحركي، ونشأت فيها كثير من الحركات والتنظيمات الإسلاميَّة الرائدة في هذا المجال. نظراً لتأثر معظم أبنائها بالتوجهات الدينية والتوجهات العلمية، وتقدم الوعي السياسي الوطني فيها، وفكر علماء الدين والمرجعية الدينية.
- عُرفت طبيعة العلاقة بين العمل الإسلامي بتنظيماته كافة (الجهادية والحركية) من ناحية، والإدارة البريطانية المحتلة منذ احتلالها العراق 1914 من ناحية أخرى، بالعداء والتوتر الشديد، وكانت معركة الشعبية عام 1915 المواجهة العسكرية الأولى بين الطرفين، التي حملت في طياتها كثيراً من التحولات الجذرية في العراق.
- تعد جمعية النهضة الإسلاميَّة من أوائل الجمعيات التي ظهرت في العراق في الأشهر الأخيرة من العهد العثماني وبداية الحكم البريطاني المباشر، إلا أنها لم تستوف شروط العمل الحزبي، أو تحدد هدفها بالدولة الدينية كفكر شمولي (كالحاكمية)، بقدر ما كانت محاولة لمحاربة الغزاة الأجانب، وللاحتفاظ برابطة الخلافة الإسلاميَّة التي دعا إليها التيار الإصلاحي.
- عمل علماء الدين على تأسيس نمط جديد من العمل السياسي العقائدي الحركي بديلاً

(1) المصدر نفسه، ص 2067.

عن العمل الإسلامي الجهادي، وكانت لمدينة كربلاء وبمشاركة المرجعية أو تبنيها لها بشكل مباشر دور في ظهور الحركة الوطنية في العراق أبناء الثورة العراقية الكبرى 1920، وفي مرحلة ما قبل تأسيس الدولة العراقية الحديثة مطلع العشرينات.

- حمل ظهور الجمعيات الإسلاميَّة بوادر التنسيق مع بعض التيارات القومية والكتل السياسية؛ لتحقيق أهدافها المرجوة وهي استقلال العراق وحكمه من حاكم مسلم، مقيداً بالشرعية الدستورية بعد طرد القوات البريطانية من العراق، وتحقق التقارب بين ذوي التوجهات الإسلاميَّة والقومية؛ لنيل مطلب الاستقلال والتحرر من الاحتلال البريطاني قبيل عام 1920.
- تعد منظمة الشباب المسلم ومؤسسها الشيخ عز الدين نجل الشيخ محمد جواد الجزائري إحدى تنظيمات الإسلام السياسي الحزبي المبكرة في العراق وأهمها، إذ ولدت من رحم هذه الجمعية كثير من التنظيمات التي ضمت كثيراً من الشخصيات البارزة، التي مارست العمل الإسلامي الحزبي والفكري فيما بعد.

الفصل الرابع

المراحل التأسيسيَّة للحركات الإسلاميَّة في العراق

أ. المتمرس. د. عبد الامير كاظم زاهد

عضو مجلس إدارة مركز الرافدين للحوار

تضمنت هذه الدراسة أربعة محاور، الأول: المشهد الفكري والسياسي للمحيط الإقليمي للعراق في نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والمحور الثاني: انعكاس التطورات الإقليمية على العراق والشيعة، والثالث: المشهد التاريخي السني، والرابع: المشهد الكردي.

أولاً: المشهد الفكري والسياسي للمحيط الإقليمي: لقد تسرب إلى النخب الثقافية في العالم الإسلامي وحواضره مثل (طهران/الإستانة) جزءٌ من ثقافة الغرب، يبشر بنظام الدولة الديمقراطية العلمانية وحقوق الإنسان، والتقدم التقني والعلمي. وعلى إثر ذلك ساد شعور بالحاجة إلى التغيير المجتمعي في أروقة الدولة العثمانية، وكانت جمعية الاتحاد والترقي التركية تؤمن بضرورة التغيير، في الوقت الذي ترى فيه الإمساك بالبلدان التابعة للإمبراطورية العثمانية كأجزاء ثابتة الولاء للتاج العثماني.

وفي إيران تسرب الفكر الماركسي وبدأت الاتجاهات اليسارية الفكرية تتسرب إلى شمال إيران، وعرفت النخب الإيرانية قضايا التقدم والديمقراطية من الموفدين منها إلى الخارج. وتعاطت كل من تركيا وإيران مع التطورات التي صاحبت ظهور حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر، والدعوة التي تبنتها حركتهما بتحديث الفكر الديني، ولعل سفر الأفغاني المتكرر لعواصم أمم الإسلام، قد أشاع هذا التيار الفكري الجديد من ناحية مقابلة.

كان الشيعة في إيران قد اكتشفوا صلابة وقوة المرجعية الدينية عندما أُسقطت اتفاقية

التنباك عام 1892، وأُجبرت الدولة القاجارية على إلغاء الاتفاقية مع بريطانيا، نزولاً عند طلب المرجع السيد محمد حسن الشيرازي في سامراء.

ووجدوا مرونة تنظيرية أيضاً، ظهرت لدى واحد من علماء الشيعة، الذي فكّر وخطط ورسم نظرية شيعية عميقة، لنظام الدولة التي لا تنتمي إلى نمط الخلافة المعهود والتقليدي، ولا تقلد الغرب في بناء الدولة العلمانية بحسب الفكر العلماني المنفصل عن الدين، تمثل ذلك في أطروحة الإمام النائيني (الشيخ محمد حسين) 1906، في كتابه تنبيه الأمة وتنزيه الملة.

إن المشهد المشرقي حتى الحرب العالمية الأولى يبرز قوتين، إحداهما قوة متأثرة بالغرب، تريد بناء عالم يُقلّد أوروبا، وقوة ما تزال تتمسك بالتراث والدين والفهم التقليدي لهما، وتحاول صياغة نظامها وحياتها الجديدة على أسس دينية متصالحة مع الدين، وكانت القوتان في مطلع التأسيس السياسي، وكان أمامهما شوط من النزالات والمعارك والتنافس الشديدين.

فعلى المستوى الحكومي أنجزت القوى المتأثرة بالغرب سيطرتها على الحكم في تركيا وإيران، وساعدتهما دول المحور المنتصرة على الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، فكانت إن نجحت (الأتاتوركية) في أنقرة والبهلوية في طهران، لكن ذلك هو توجه الدولة، أما على مستوى المجتمع وحراكه فقد كانت القوى الدينية التقليدية، تقاوم هذا الطارئ على ما تعارفت عليه تاريخياً. ففي تركيا كانت الصوفية تتسع لترسيخ المفاهيم الدينية لدى المجتمع؛ لعزل الاتجاه الفكري التغريبي للدولة (أتاتورك)، وفي إيران كانت مرجعية الشيعة وطقوسها العاشورائية، تسبغ طابعاً دينياً على حركة المجتمع خلافاً لأيديولوجية دولة رضا بهلوي (1925-1941). وفي مصر كان مد الإصلاح للأفغاني قد نافس سلطة الملك محمد فؤاد (1868-1936)، لولا التحول الذي حصل عند محمد رشيد رضا (1865-1935) وانتقاله من مدرسة التنوير إلى المدرسة السلفية وتأثره بالسلفية الوهابية ودعمه لجمعية أنصار السنة آخر العهد الملكي (مصر)، مما هيأ الجو لقيام حركة الإخوان المسلمين (1928) على يد حسن البنا (1906-1949)، المتأثر بالسيد محمد رشيد رضا.

وبسقوط الحكم الملكي في مصر واستلام العسكر عام 1952، بقيت السلطة (لا دينية)، لكن قسم من المجتمع اتجه إلى الانتماء للحركات والجمعيات والأحزاب الدينية.

والخلاصة: إن التقابل الوجودي والفكري بين الملتزمين بكون الدين (شريعة الدولة

والمجتمع)، والباحثين عن الخلاص من التخلف والفقر باتباع تجارب الغرب كان واضحاً ومتنامياً.

وما يميز الجماعات الدينية: أنها مهتمة بالحفاظ على الهوية الدينية وتأتي مسألة التقدم تالية لها، في حين أن آخرون أعطوا لبناء دولة وشعب متقدم اهتماماً مركزياً.

أولوية التقدم المدني على قلق الهوية

كان الاهتمام في مطلع القرن العشرين منصباً على إشكالية التقدم، ولكن طرأ على المشهد الجديد مستجدات، منها أن الفكر الإخواني (الحزبي)، كان يركز على امتلاك سبل السيطرة على السلطة وأولوية ذلك على صناعة المجتمع، فأنشأ حسن البنا جماعات (عسكرية) تابعة للإخوان بذريعة مساندة شعب فلسطين، وصار التركيز على الهوية الإسلاميَّة المهددة دافعاً للمزيد من رفض الأطروحات الفكرية الجديدة.

ولأن الإخوان لم يركزوا تماماً على إنموذج الخلافة تأثراً بالشيخ جمال الأفغاني، فإن تقي الدين النبهاني الذي انشق عنهم صاغ هدفه الرئيس استعادة الخلافة، فأسس حزباً في فلسطين والأردن أسماه (حزب التحرير). ولم يلاحظ أو يفكر في آثار غلق الاجتهاد الفكري والفقهي في الوسط السني، الذي خيّم بظلاله على المشهد الفكري للإخوان ولجماعة التحرير فيما بعد.

وعلى طول الزمن الممتد من أيام التأسيس إلى منتصف القرن الماضي لم نشهد أطروحات عميقة، ولا نظريات عمل علمية ناضجة، إنما الذي ظهر هو التعبئة الشعورية الدينية، والتخويف من ضياع الدين وتضاءل هدف صناعة التقدم في فكر الإخوان، وتركز خطابهم للسيطرة على السلطة وإدارة الدولة، وهذا ما ظهر جلياً عند سيد قطب (1906-1966) في كتابه معالم في الطريق، فضلاً عن أمور أخر، منها: زيادة في التركيز على الفهم المتشنج للدين ومعاداة التسامح الديني، ومعاداة العلمانية والدولة والجيش والحكومة والصحافة والسينما والثقافة بشكل عام.

ودخل الإخوان في زمن سيد قطب في نزاع غير معلن مع مؤسسة الأزهر التقليدية، التي تمتعت بأنها المؤسسة التي تتولى إدارة الشأن الديني لمسلمي العالم السُنّي، وقد استشعرت أن حزب الإخوان قد يحل محلها باعتماده المرجعية الدينية البديلة. وهنا ظهرت في عالمنا الشرق أوسطي متغيرات فكرية أبرزها:

- نشوء رؤية جديدة للدين عندما تحولت النظرة إليه بوصفه مصدراً لرؤية سياسية، بعد أن كان رؤية أخروية وأخلاقية.
- ظهور الأحزاب بصفتها مؤسسات جديدة في عالمنا، الذي لم يكن يعرف فكرة التنظيمات الحزبية.
- أصبحت الأحزاب الإسلاميَّة تنافس المؤسسات المرجعية الدينية على إدارة الشأن الديني للمجتمع الكبير.
- أصبح نقد (الإنموذج الغربي) من أهم الوظائف الفكرية لهذه الأحزاب، لأنها الضد النوعي.
- غياب التفكير بمشروع النهضة، وأسلوب التقدم المطلوب.

ثانياً: انعكاس التطورات الإقليمية على العراق والشيعة

كان العراق في زهو أيامه، البلد الذي يتعلم الناس فيه العلوم والمعارف والفكر والفلسفة، لكن بعد الغزو المغولي أسلم ذاته للسبات الحضاري، وتعاقبت عليه الدهور والأزمات حتى استفاق على غزو بريطانيا له في الحرب العالمية الأولى. وكان العراق في العهد العثماني ثلاث ولايات، هي الموصل وسكانها من العرب والكرد والتركمان وباقي الأقليات، وبغداد فيها من العرب السنة والشيعة وبقية المكونات، والبصرة وأغلبهم من العرب الشيعة. وكان سنة العراق يتبعون للدولة العثمانية، ويرونها تمثلهم وهي دولة الإسلام، بينما لم تحصل دولة بني عثمان على هذه المكانة عند الشيعة، فانتفضوا عليها أحياناً، لكن لما تكالبت عليها دول الحلفاء في الحرب الأولى، ذهب حشد منهم لمقاتلة الانكليز في الشعيبة عام 1915، وكان رجال الدين الشيعة يقودون هذا القتال ضد الإنكليز؛ لغزوهم البلد، وثاروا عليهم عام 1918، ثم خطط مراجع التقليد الشيعة لثورة عارمة عام 1920، وحثوا الناس على إدامة زخمها، فكانت معارك ونزالات عنيفة.

وفي هذا الوقت كانت هناك جمعيات دينية سياسية في الوسط الشيعي، لكنها لم تطور آلياتها، وكان معظم قادتها أيضاً رجال الدين، ولم يعرف الشعب العراقي تجاوباً لافتاً للناس مع الأحزاب السياسية في العهد الملكي (1921-1958)، بيد أنه في أواخر ذلك العهد تنامت الأحزاب السياسية. وتأثراً بما حصل في مصر من ظهور موضوع الإخوان المسلمين وفي

فلسطين والأردن من ظهور حزب التحرير، وسطوع مفاهيم الإسلام الحركي ظهرت لدى بعض الشيعة فكرة إنشاء حزب سياسي إسلامي، فكانت حركة (الشباب المسلم) التي تأسست في النجف الأشرف ما بين عامي 1953-1954، لكن سرعان ما تم القضاء عليها لقوة المرجعية الدينية وسيطرتها على الشارع الشيعي، ولخوفها أيضاً من أن يتحول المجتمع إلى تلقي الشأن الديني من الأحزاب بدلاً عن (المرجعية الدينية الشيعية). وقد صاحب ذلك تعاظم التهميش الحكومي للشيعة، إذ يستشعر القادة وعموم الناس ذلك، مما ولّد رغبة في قبول فكرة الأحزاب، لرفع ذلك. ولم تغب عن المشهد العراقي سلطة العشيرة مع تزاحم ثقافة المدنية، التي تعاظمت في وادي الرافدين. ويمكننا الالتفات إلى أمور عديدة:

- إن تجذُّر الإسلام في الثقافة التي صنعها العراق في تاريخه الطويل، يبقى مضموناً مهماً في التراث والوجدان، لذلك فإن الميل إليه أيسر من اعتناق فكر مستورد من تراث آخر.
- إن الحراك الشيعي ضد الاحتلال البريطاني 1915-1920، جعل من الشيعة مجتمعاً ديناميكياً يتفاعل مع أحداث الوطن، وكون هذا الحراك بقيادة رجال الدين، فقد أصبحوا قادةً للحراك السياسي بعد إقامة الدولة الوطنية.
- ظهر التأثر واضحاً بنموذج الإخوان المسلمين والتحرير، لا سيما بعد عام 1948 وغلبة الصهاينة في حرب فلسطين.
- إن تهميش السلطة للشيعة في العهد الملكي، دعاهم إلى انتهاج (الحزبية)؛ لتنظيم مجتمعهم للمطالبة بحقوق المواطنة والفرص المتكافئة.
- إن انبلاج تنظيم الدعوة من عباءة المرجعية، وإعلانها بأنها ذراع المرجعية الدينية، جعلهم في أمان من سطوة الفتوى المضادة لوجودهم.
- تظافر الإرادات الإقليمية (إيران-تركيا-السعودية-الأردن-مصر-سوريا)؛ لمقاومة المد الشيوعي، ووجود حزب ديني (حزب الدعوة)، يتزامن وجوده مع فتوى تسمية الشيوعية بالكفر والإلحاد 1961، جعل الموافقة حاصلة على التأسيس والنمو[1].

(1) لا يُقصد أن الحزب المذكور قد تم إجازته رسمياً، بل لم يُمنح (حزب الدعوة الإسلاميَّة) أي إجازة رسمية في تاريخه، بل كان يعمل بشكل سري أو عبر واجهات إعلامية غير صريحة. (المحرر)

- وجود مفكر ديني رفيع المستوى في الفكر الفلسفي عنده ما ليس عند علماء الحوزة الدينية في النجف، وهو السيد محمد باقر الصدر، مفكراً للحزب، كان عاملاً مساعداً على رفدهم بالفكر الجديد.
- وجود منظمات حزبية في العالم العربي رفعت شعار الإسلام هو الحل، كان عاملاً في مقبولية هذه الحركة.

غير أن هذا التشكيل (السيا-عقائدي) الشيعي لم يتخلص نهائياً من إشكالية التراث الشيعي في ترك العمل بالسياسة وانتظار الإمام الثاني عشر عليه السلام، ولم يقدم تبريراً منطقياً للتعارض بين وجوده وهذا التسالم التراثي، وهو وأن بزغ من داخل المؤسسة المرجعية إلا أنه لم يقر صراحة وبشكل قاطع بحاكميتها المحدودة أو المطلقة، حتى أنه اختلف في ضرورة وجود (فقيه الحزب) بعد السيد الصدر، فوقع في إشكال فقهي إلى جانب ذلك الأشكال العقائدي. ثم وقع في إشكال ثالث وهو أن الحزب حوّل الدين إلى أيديولوجيا سياسية، وركز عليها وترك شمولية الدين للأخلاق والغيب والعقائد والسلوك الأرقى.

وكان من معطيات التحول الديني إلى فكر سياسي، أن الإسلام رؤية أممية، بينما قدم حزب الدعوة نفسه بوصفه حزباً وطنياً، لكنه على الرغم من ذلك فتح الباب لانتماء الشباب الشيعة من غير العراقيين (لبنان/البحرين/إيران... وغيرها).

وقع التنظيم في هذه الإشكاليات، ولم يكتشف أنها معضلات فكرية كان ينبغي عليه أن يتناولها بالحل والتفكير. وما تزال في فكر حزب الدعوة، ولم يحسم الأمر فيها لحد الآن، ثم أنه خطط لنفسه أربع مراحل للوصول إلى السلطة، فظهر أن هدفه الأخير هو السلطة.

لقد كان على الحزب أن يوظّف منابره الإعلامية بدلاً عن ذلك لإثارة، مثل هذه المشكلات للحوار بين نخب الحزب ومؤسسيه، ونشر خلاصات ما يتمخض عنه الحوار في الأدبيات المعروف اتجاهها لحزب الدعوة، مثل مجلة الأضواء ومجلة رسالة الإسلام ومؤلفات السيد فضل الله وغيرها.

ولعل أهم أسباب بعض الانشقاقات التي حصلت في مسيرة الحزب، كانت متأتية من إحدى هذه الإشكاليات، لكن بحثي محدد في المراحل التأسيسية فسوف أتوقف عند هذه الحد.

أحزاب إسلامية أُخرى

وهنا على أن اذكر أن أتباع السيد محمد بن مهدي الشيرازي (وهو نجل أحد المجتهدين الكبار 1928-2001) في كربلاء، كانوا يريدون تكوين حزب سياسي، يخضع لمرجعية يقف على رأسها السيد الشيرازي الكبير نفسه، ثم بعد ذلك أسسوا حزب العمل الإسلامي. وفي مدينة الكاظمية أبدى الشيخ محمد مهدي الخالصي المجتهد الأكبر هناك تحفظه على حزب الدعوة، وكان يرى أنه اخترق مرجعية الحكيم، وقد منع الخالصي أتباعه من الانضمام للحزب ومنهم داود العطار.

بينما وجد حزب الدعوة من يسانده من بين أوساط الحوزة العلمية في النجفية، مثل (جماعة العلماء)، وهي تشكيل رجال الدين الشيعة الذي تأسس في أيلول 1958 من عشرين شخصاً، واختير الشيخ مرتضى آل ياسين عميداً له وأصدر (مجلة الأضواء)، وكانت إحدى أهم المجموعات تنظيماً ووعياً خارج المؤسسات الحزبية.

وفي عام 1964 تأسست كلية أصول الدين في بغداد، أسسها السيد مرتضى العسكري (1914-2007)، وباشرت مهامها عام 1965، واستمرت لعشر سنوات، كانت تصدر عنها (مجلة رسالة الإسلام) الناطقة بمفاهيم حزب الدعوة. وتصاعد نمو حزب الدعوة حتى انقلاب تموز 1968، إذ بدأ الصدام بين حزب الدعوة وسلطة حزب البعث، ولعل البحوث الأُخَرْ في هذه الدراسة ستغطي الفترات اللاحقة.

ثالثاً: الحركة الإسلاميَّة في الوسط السني

يكاد يكون معروفاً ارتباط أكثر أتباع المذاهب الإسلاميَّة الأربعة على طول التاريخ بالدولة، لأن الدولة في نظرهم معبرة عن طموحاتهم، وأن رئيس الدولة هو وليهم، فهي مرجعيتهم وينظرون إليها بتبجيل، فقد كان خلفاء الدولة الأموية والعباسية والعثمانية على اختلافهم جميعاً أصحاب منزلة دينية مرموقة في المجتمع السني، وكان الشأن الديني يصدر عن دوائر الإفتاء والأوقاف التي ينصبها الحاكم. ومعلوم التزام معظم أهل السنة بحرمة الخروج على الحاكم، حتى إذا كان جائراً وظالماً، فالمجتمع السني حسب ذلك لا يحتاج إلى أحزاب، لأنهم جميعاً حزب الدولة.

وفي غياب الاجتهاد الفكري والعقدي منذ البيان القادري عام (420هـ)، والاجتهاد الفقهي

عام (560هـ)، ثم بعد فتوى ابن الصلاح الشهرزوري (ت:643هـ) بإجازة العلماء للعمل فقط في ضوء المذاهب الأربعة، ومنع أي اجتهاد جديد، ساد في الوسط السني الفكر التقليدي وذُم تجديد الفكر والثقافة.

ويتبع معظم أهل السنة في العراق مذهب أبي حنيفة النعمان (ت 150 هـ)، أما مذهب الإمام الشافعي (ت 204هـ) فهو سائد في كردستان، ولم يكن للسلفية أو أتباع أحمد بن حنبل أتباع يُشار إليهم، إلا قلة هنا وهناك في العراق.

ومن الناحية العقائدية فأغلب أهل السنة (أشعرية) (الأشاعرة لا يخالفون إجماع أئمتهم الأربعة، ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة)، ولم تكن السلفية منتشرة في الوسط السني، إلا أن تسرباً حصل في أواخر القرن التاسع عشر إلى العراق من الحجاز، ونمت مجموعة سلفية فيه، لكنها تميزت عن السلفية الوهابية بأنها تقر التعددية، وتتجنب سخط السلطنة العثمانية (الأشعرية)، وتراعي الوجود الشيعي وأضرحتهم، كما تراعي تنامي الوجود الصوفي في العراق الذي كانت طرقه الثلاث منتشرة فيه، وهي القادرية والرفاعية والنقشبندية، وكل من السلفية والصوفية لا ترى الخروج على الحاكم حتى لو كان أجنبياً كافراً ومحتلاً، وشارك قلة من أهل السنة الاحتلال البريطاني 1914-1918.

ويدلنا على تغاير السلفية في العراق عن نمطها في الحجاز أن أبا الثناء الآلوسي (1803-1854م)، يصف أستاذه السويدي «بأن لم يدنس قلبه بدعاوى الوهابية الجاهلة، بل كان سلفياً أحمدياً»، إن فسلفية أبي الثناء الآلوسي مختلفة عن سلفية الحجاز. وقد نبغ الشيخ محمد محمود الصوَّاف (1915-1992) من الموصل في الوسط السني في الثلاثينيات، وحصل على منحة من الأوقاف للدراسة في الأزهر، وهناك بمصر التقى بالشيخ حسن البنا وتأثر به، وعاد إلى العراق عام 1946 بعد مرور حوالي عقدين على نشأة الإخوان المسلمين في مصر، ونقل التجربة إلى العراق، فأسس فرع الإخوان ببغداد، وألحق به جمعيات ساندة وواجهات دينية، مثل جمعية الأمر بالمعروف. وبدا تأثيره واضحاً عندما أصبح أستاذاً في كلية الشريعة، والتقى بمفتي العراق الشيخ أمجد الزهاوي (1882-1967)؛ ليضمن رضا المؤسسة الدينية السنية التقليدية التي تُشْبه إلى حد ما المرجعية عند الشيعة، وحاول أن يقنعه بعدم الاعتراض على تشكيل الحزب الإسلامي العراقي عام (1960)، فأحرز الموافقة، فتأسس برئاسة نعمان عبد الرزاق السامرائي (وُلد:1935)، ويقال أنهم أخذوا مباركة المرجع الديني الأعلى في حينه السيد محسن الحكيم على التأسيس.

وقد ظهر من مسار الحزب الإسلامي العراقي أنه غير منسجم مع الطبيعة العشائرية للمجتمع السني في الأنبار والموصل، ولديه فجوة فكرية مع النزعة السلفية الوهابية وتحفظات على سلوك الفرق الصوفية، وكانت لديه علاقة متذبذبة مع نظام البعث، وهو ممن ينادي باستعادة الخلافة كحزب التحرير.

ويلاحَظ هنا:

- ظهور الحزبين (الدعوة، الحزب الإسلامي) في وقت واحد بالعراق.
- استحصال مباركة المؤسسات الدينية التقليدية على تأسيس الحزب (السني، والشيعي)، وإجازتها، ورعايها.
- اقتران تأسيسهما مع مجموعة تطورات سياسية دولية وإقليمية ومحلية ومنها الحرب الباردة.
- خلو البرنامج الحزبي لكلا الحزبين من مشروع النهضة والتقدم والتركيز على الهوية الدينية.
- خلو البرامج للحزبين من خطوات وآليات فعلية لضم أعضاء من مذهب آخر غير مذهب المؤسستين وعلاقات التقارب والتقريب بروتوكولية.
- سطوة رجال الدين على الحزبين وترك المدنيين لافتراس أمن السلطة آنذاك.

رابعاً: المشهد الكردي: الحركات الإسلاميَّة في كردستان

ربما لظهور الصوَّاف في الموصل القريبة من كردستان صار للاتجاه الإسلامي السياسي نواة في كردستان، ولأن أمجد الزهاوي كردي فقد زاد هذا الاحتمال. ونظراً إلى الظروف السياسية والحياتية عند الأكراد، وللصراع المسلح بينهم وبين إيران وتركيا والعراق، ولعدم الاستقرار لم تنشأ لديهم أحزاب سياسية إسلامية مبكرة مثلما نشأت في الوسط الشيعي والسني، وإنما بقيت كردستان ساحة للطرائق الصوفية، ولا تزال هي المظهر المجسد للتدين الذي يبتعد عن السياسة. وقد ترك موضوع السياسة والمصير القومي الكردي لمشيخة عشائرية تبنت مواقف سياسية (الملا البرزاني).

ويُلاحظ أنه تأسست في كردستان في مرحلة الحماية الدولية 1991-2003، مجموعة

أحزاب دينية قبالة الحزبيين (الاتحاد الوطني، الديمقراطي الكردستاني)؛ لمقاومة أفكار البعث ونشر الثقافة الإسلاميَّة الحركية. وكان نواتها الجماعة الإسلاميَّة، ومرشدها الشيخ عثمان عبد العزيز، وقد دخلت في نزاع مسلح مع الاتحاد الوطني الكردستاني. ثم أنشق عن الجماعة الإسلاميَّة جماعة أنصار الإسلام (الملا كريكار)، ولعل جل أهداف هذه الحركات فضلاً عن الأهداف التقليدية الدينية تحقيق مصالح كردستان.

وتاريخياً فإن أول وجود للإخوان المسلمين في كردستان العراق كان عام 1952 وفي عام 1971، فككت أجهزة أمن السلطة البعثية خلايا أولية للحركة الإسلاميَّة، وفي عام 1978 دخلت الأفكار السلفية والتيارات الجهادية للحركة الكردية، وفي عام 1980 تأسس الجيش الإسلامي الكردستاني.

نسلم ممَّا تقدم:

1 ـ إن اليقظة الفكرية التي حصلت في المشرق العربي؛ كانت بسبب الاحتلال الغربي لبلدان العالم العربي، فهي ليست من صنف الصيرورات التاريخية، وأن فكر أوروبا تداخل مع الوعي المشرقي من دون نقاء في التفكير بالخلاص.

2 ـ فشلت كل الأحزاب (إسلامية /علمانية) في تحقيق النهضة والحكم الرشيد.

3 ـ حصلت ارتدادات عن الوعي المنتج للحضارة في تحول رشيد رضاً.

4 ـ أهمل الإسلام السياسي تطوير رؤية النائيني نحو دولة برلمانية دستورية.

5 ـ ما تزال سطوة رجال الدين على مسار الفكر السياسي كبيرة.

6 ـ لأن العراق بلد تعددي في أعراقه وأديانه ومذاهبه وثقافاته، فإن فرصة حزب ديني وقومي أو مذهبي، يتعارض مع النزعة الوطنية المفروض اعتمادها أرضية للاندماج والتقدم.

7 ـ كان خطاب الإسلام السياسي، ولا يزال خطاباً تقليدياً ماضوياً، يعمل على معطيات تراثية وتاريخية.

8 ـ ركزت الأحزاب الشيعية على المظلومية، والسنية على إشكاليات فقدان الهوية أو فوبيا ذلك.

9 ـ لم نلتمس مشروعاً نهضوياً مكتملاً عن جماعات الإسلام السياسي.

10 ـ أظهرت المدة 2003 - 2020، بأن هذه الأحزاب فشلت في إدارة الدولة وتفشي الفساد، والعجز عن تلبية الحاجات الأساسية للناس.

11 ـ ليس لدى العراقيين الآن إنموذجاً علمانياً بديلاً للأحزاب الإسلاميَّة.

المصادر

1 ـ عباس العزاوي، العراق بين احتلالين، مطبعة بغداد، بغداد، 1935.

2 ـ رسول جعفريان، الشيعة في إيران: دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري، ترجمة: علي هاشم الأسدي، الأستانة الرضوية المقدسة، قم، 1378 هـ ش.

3 ـ جودت القزويني: تاريخ المؤسسة الدينية، دار الرافدين، بيروت.

4 ـ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة للشيخ محمد حسين النائيني، ترجمة: مشتاق الحلو، بيروت، 2014.

5 ـ أحمد داود أوغلو، العمق الاستراتيجي: موقع تركيا دورها في الساحة الدولية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010.

6 ـ عبد الأمير زاهد: إشكالية فهم النصوص لمرجعية لدى الأصوليات الإسلامية المعاصرة، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، 2016.

7 ـ هشام عليوان، الشيخ تقي الدين النبهاني داعية الخلافة الإسلامية، مركز الحضارة، بيروت، 2009.

8 ـ سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 1964.

9 ـ حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، الكتاب الأول، ترجمة: عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1990.

10 ـ أحمد عبد الله أبو زيد العاملي، محمد باقر الصدر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، دار العارف للمطبوعات، بيروت،

الفصل الخامس

دور المرجعية الدينية في تاريخ العراق المعاصر

ثورة العشرين أنموذجاً

أ. د. لكحل الشيخ
قسم التاريخ، جامعة غرداية - الجزائر

المقدمة

بعد الإخفاقات التي مُنيت بها الإدارة العثمانية في تسيير شؤون العراق في القرن التاسع عشر، وما رافق ذلك من فساد إداري واضطراب اجتماعي، تطلع العراقيون مطلعَ القرن العشرين إلى الاستقلال عن العباءة العثمانية وتشكيل حكومة وطنية، وقد رأى بعضهم في السند البريطاني مطيةً لتحقيق هذا الهدف[1]. بيدَ أن حلم الاستقلال لم يتحقق؛ إذ وجد العراقيون أنفسَهم قد سقطوا في وهَدِ الاحتلال الأوروبي الصليبي، وهذا ما أجبرهم على القيام بثورة العشرين.

وما زالت ثورة العشرين، على الرغم من مرور قرن من الزمان على وقوعها، تعد من أهم الأحداث التي عرفها العراق في التاريخ المعاصر، ذلك أنها شهدت انتفاضةَ الشعب العراقي ضد الاحتلال البريطاني، وتطلعَه إلى تشكيل حكومة وطنية. كما ميّز هذه الثورة توحّد الشعب العراقي خلف مرجعياته الدينية، هذه المرجعات التي وضعت خلافاتها الفقهية والفكرية جانباً وحرضت الشعب العراقي على الالتفاف حول ثورته. فما ثورة العشرين؟ وكيف كان دور المرجعية الدينية في أحداثها؟

(1) لم يكن ذلك اتجاه عام بين العراقيين، ولا حتى طموح يُذكر، في المرحلة الاولى من الاحتلال البريطاني في أقل تقدير. (المحرر)

أولاً: ثورة العشرين

هي تلك الثورة التي قام بها الشعب العراقي ضد الهيمنة الاستعمارية، بعد أن اكتشف نوايا بريطانيا الخبيثة في السيطرة على مقدرات البلد النفطية، وجعله جزءاً من ممتلكات التاج البريطاني، في حين كانت تدّعي بأنها جاءت لتخلص العراقيين من جور الأتراك. وقد أُطلق عليها اسم «العشرين» نسبة للسنة التي اندلعت فيها وهي سنة 1920.

احتلال العراق

منذ اكتشاف النفط في عبادان شرق مدينته الجنوبية البصرة في مطلع القرن العشرين، أضحى العراق يشكل أهمية اقتصادية لدى الدول الاستعمارية بخاصة بريطانيا، وكان هذا من جملة الأسباب التي تذرعت بها بريطانيا عند احتلال البصرة لحماية منابع النفط.وقد دفع تزايد المصالح البريطانية في العراق السياسة البريطانية إلى عدّ وادي الرافدين مجالاً حيوياً للنشاط السياسي والاقتصادي البريطاني، وأوضح اللورد كُرزون (George Nathaniel Curzon) أهمية العراق بقوله: «بغداد تقع في ضمن موانئ الخليج، ويجب أن تدخل في ضمن السيادة البريطانية التي لا تنازع»[1].

وقد استغلت بريطانيا اندلاع الحرب العالمية الأولى، وانحيازَ الدولة العثمانية إلى جانب ألمانيا من ناحية، وشيوع التذمر والسخط في أوساط العراقيين من الإدارة العثمانية من ناحية أخرى، لتتدخل عسكرياً في العراق حين تقدمت قوة بريطانية واحتلت البصرة في 5 تشرين الثاني 1914م.

كما تحركت الحملة البريطانية بقيادة الجنرال ديلامين (W. S delamain)، وتقدمت نحو العمارة فاحتلتها في 3 حزيران 1915م، كما احتلت الناصرية في 25 تموز من العام نفسه بعد معارك دامية. وزعم الإنجليز بأنهم جاءوا لتحرير العراق من ظلم الأتراك، وذلك من أجل كسب ود الشعب العراقي. وهكذا سيطر البريطانيون على منطقة جنوبي العراق؛ ليضمنوا المحافظة على المصالح النفطية من ناحية، والسيطرة التامة على الخليج العربي، من ناحية أخرى[2].

---

(1) إيناس سعدي عبد الله: تاريخ العراق الحديث 1258-1918، دار عدنان، شارع المتنبي، بغداد 2014، ص 581.

(2) محمد سهيل طقوش: تاريخ العراق الحديث والمعاصر، دار النفائس، بيروت 2016، ص 114-115.

تابعت القوات البريطانية زحفها في اتجاه بغداد، وقعت معركة بين البريطانيين والعثمانيين في الكوت عام 1916م، وتمت هزيمة الإنجليز هزيمة ساحقة حيث تكبدوا خسائر فادحة، غير أنهم لم يتنازلوا عن احتلال بغداد، فجهزوا حملة بقيادة الجنرال مود (Frederick Stanley Maude)، تمكنت من هزيمة القوات التركية العثمانية، واحتلت بغداد في 11 آذار 1917م، بعد انسحاب القوات التركية منها. وتابع الجيش البريطاني زحفه نحو الجبهات الأخرى، بقيادة الجنرال وليام مارشال (William Raine Marshall) الذي خلف مود، فاحتل سامراء ثم الرمادي وأخيراً احتل الموصل في 7 تشرين الثاني 1918م، واكتمل احتلال بقية العراق. وادّعى الإنجليز بعد احتلال بغداد أنهم دخلوها محررين وليسوا أعداء منتصرين[1].

كان الاحتلال البريطاني تنفيذاً لجزء من اتفاقية سايكس- بيكو 1916، التي اقتسم بها الإنجليز والفرنسيون مناطق النفوذ والسيطرة الاستعمارية في الشام والعراق، ولكن العراقيين كانوا يأملون تحقيق الاستقلال نظراً لوعود بريطانيا للشريف حسين بن علي من ناحية، بخاصة بعد نجاح الثورة العربية ضد الأتراك العثمانيين، وكذلك وعود بريطانيا لهم بالاستقلال والحرية من ناحية أخرى، مما دفعهم لعدم مساعدة الأتراك في الحرب.

وكان السير بيرسي كوكس (Percy Cox) المقيم السياسي البريطاني في الخليج العربي رئيسًا لإدارة الاحتلال، وقد أصبح فيما بعد المندوب السامي المسؤول عن الإدارة المدنية، فوضع أنظمة وقوانين مستمدة من الهند، وفرض الضرائب.

وتحوّل شعور الشعب العراقي من الدهشة والاستغراب من هذه الأعمال إلى نقمة ثورية. وحين سمع العراقيون بإقامة حكومة عربية في دمشق، وبالمبادئ الأربعة عشر للرئيس الأمريكي ولسون، وبخاصة مبدأ حق تقرير المصير للشعوب، بادروا إلى تكوين جمعيات تطالب بالاستقلال، مثل حرس الاستقلال وجمعية العهد، اللتين تأسستا عام 1919م. وأرسل بعض الضباط العراقيين مذكرةً إلى الحكومة البريطانية، تطلب إقامة حكومة وطنية في العراق. ولكن الرد البريطاني كان مخيبًا للآمال، كما أن مقررات مؤتمر سان ريمو عام 1920م، أوضحت نوايا الحلفاء الاستعمارية، والتي تقرر بموجبها فرض الانتداب البريطاني على العراق.

(1) جعفر عباس حميدي وإبراهيم أحمد: تاريخ العراق المعاصر، دار ومكتبة عدنان، بغداد 2015، ص 13-15.

الأمر الذي آثار استياء الشعب العراقي وغضبه، مما دفعه للكفاح؛ من أجل التخلص من الاحتلال ونيل الاستقلال[1].

أسباب الثورة

كان لثورة عام 1920 م أسباب مختلفة، فمن بين الأسباب الخارجية نذكر:

- تصريحات الحلفاء العديدة قبل الاحتلال وبعد سقوط بغداد بمنح العراقيين استقلالاً، وتراجعهم عن ذلك فيما بعد.
- كان لاشتراك عدد كبير من الضباط العراقيين بالثورة العربية الكبرى في الحجاز، أو الذين هربوا من الجيوش العثمانية، وأسهموا في إنشاء الدولة العربية في سورية، أثر كبير في دفع العراقيين إلى مقاومة الاحتلال.

أما الأسباب الداخلية فتمثلت في العوامل الآتية:

- انتشار الروح القومية في العراق منذ أواخر العهد العثماني.
- سوء إدارة الاحتلال، وفشلها في تحقيق أي من المشاريع الكبرى التي كانت قادرة على تنفيذها لتحقيق الازدهار الاقتصادي والرفاه الاجتماعي.
- قيام سلطة الاحتلال بتعيين كبار الموظفين من الضباط البريطانيين، وصغارهم من الهنود لإدارة مرافق الدولة، وحرمت سكان البلاد منها.
- تجاهل البريطانيين الشعورَ الوطني، والعادات العربية، والتقاليدَ المحلية المتأصلة في نفوس العراقيين، ما أخلّ بكرامة المواطن العراقي. وكذلك خلق الشقاق والتنافس بين رؤساء العشائر بمحاباة بعضهم على حساب البعض الآخر.
- إجبار بعض أصحاب العقارات على إخلائها بحجة استخدامها لصالح الانتداب[2].

---

(1) مجموعة من المؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض 1999، ج15، ص22.

(2) محمد سهيل طقوش: المرجع السابق، ص 126-127.

أحداث الثورة

لم يوافق العراقيون على فرض الانتداب البريطاني عليهم، وشعروا بخيبة أمل كبيرة بعد أن ظلوا ينتظرون الحكم الوطني مدة طويلة. وبعد اتصالات جرت بينهم وبين سلطة الانتداب لحل القضية سلمياً، رفضت بريطانيا جميع المطالب الشعبية، إذ أن خروجها من العراق ومنح البلاد استقلالاً، يعني لها خسارة قد لا تعوض، لذلك استهانت بقوة الشعب، وبدلاً عن أن تلجأ إلى الحكمة في حل القضية، زادت من بطشها، وبذلك أضحت الانتفاضة الشعبية أمراً محتوماً.

وقد حصل الحادث الذي أدى إلى قيام الانتفاضة في 30 حزيران 1920، عندما هاجم عددٌ من رجال الظوالم، وأفراد من عشيرة بني جحيم سراي الحكومة في الرميثة، وأطلقوا سراح شيخهم شعلان أبو الجون، الذي اعتقله الميجر ديلي (Major Dialy) حاكم الديوانية البريطاني.

لم يرض أعوان الشيخ عن العمل، فأطلقوا النار على دار الحاكم، وقاموا بتعطيل سكة حديد جنوبي الرميثة، كما قطع فريق من العراقيين سكة حديد شمالي بغداد.

دفعت هذه الأحداث الحكومة البريطانية إلى الإعلان عن وجود حالة حرب مع العراقيين، وبخاصة بعد تعرض عدد كبير من الضباط البريطانيين إلى الاغتيال، وانتشار الانتفاضات في كل المناطق العراقية كثورة عامة، قوامها عرب سنة وشيعة، وأكراد وتركمان[1].

امتدت الثورة بسرعة إلى مناطق العراق المختلفة، فأعلنت الثورة في النجف يوم 2 تموز، ورفع علم الثورة العربية على سراي الحكومة في كربلاء، وأسرع الناس إلى الجهاد في سبيل الله والوطن، وتمكن الثوار في الرميثة من قطع السكة الحديد، ومقاتلة القوات البريطانية، وزحفوا نحو الرميثة وحاصروها حصاراً شديداً على الرغم من قصف الطائرات البريطانية، مما اضطر هذه القوات إلى التراجع نحو الحلة. وفي الشامية استطاع الثوار السيطرة على المدينة، وأُجبرت الحامية البريطانية على الانسحاب إلى الديوانية، وقد شجعت هذه الانتصارات مناطق العراق الأخرى على إعلان الثورة، وتمكن الثوار من إحراز نصر كبير في موقعة الرارنجية (الرستمية)، عندما هاجموا قوة بريطانية كبيرة مجهزة بالأسلحة الحديثة

(1) نفسه، ص 138.

يوم 24 تموز، فاضطرت القوات البريطانية إلى التقهقر نحو الحلة بعد أن فقدت 318جندياً، وغنم الثوار 40 رشاشا ومدفعاً واحدة.[1]

وتوالت محاصرة الحاميات البريطانية في معظم مناطق الفرات الأوسط (معقل الثورة وعمودها الأساس)، وسيطر الثوار على بعض المدن، وألحقوا خسائر كبيرة بالقوات البريطانية في تلك المناطق[2].

وكان للفلوجة دور ريادي في هذه الثورة، وتمكن أهلها من قتل قائد القوات البريطانية ليتشمان (Gerard Evelyn Leachman)، وقد مارس فيها الإنجليز من أعمال القتل والتدمير والسلب ما يندى له الجبين[3].

وقد خفت حدة المعارك العسكرية، بعد مدة قصيرة من وصول بيرسي كوكس(Percy Cox)، وعدّت الثورة منتهية بعد المفاوضات التي أجرتها بريطانيا مع الثوار في الرميثة؛ آخر معاقل الثورة، وتوقيعها الاتفاق معهم في 20 تشرين الثاني 1920،تعهدت فيه بأن تكون للعراق حكومة عربية مستقلة، وعدم مطالبة الثوار بالخسائر التي لحقت بالحكومة البريطانية، مع الإعفاء من الضرائب لسنة الثورة، على أن يتعهدوا بحفظ الأمن والنظام في مناطقهم، وأن يأخذوا على عاتقهم حماية السكة الحديدية المارة هناك، وأن يسلموا الحكومة البريطانية الفين وأربعمائة بندقية [4].

وقد دامت الثورة حوالي خمسة أشهر، تكبدت القوات البريطانية فيها كثيراً من الخسائر المادية والبشرية، وقد قدر الجنرال هالدان(James Aylmer Lowthorpe Haldane) الخسائر البشرية ب2299 إصابة، بينما خسر الثوار العراقيون حوالي ثمانية آلاف وأربعمائة وخمسين بين شهيد وجريح[5].

أما الخسائر المادية فقُدرت بين العشرين إلى الأربعين مليوناً من الجنيهات الإسترلينية، ما دفع الرأي العام البريطاني والصحافة البريطانية إلى المطالبة بالانسحاب من العراق،

---

(1) جعفر عباس حميدي وإبراهيم أحمد: المرجع السابق، ص 24.

(2) محمد سهيل طقوش: المرجع السابق، ص 138.

(3) يوسف بن صالح الصغير: فلوجة العز في زمن الذل/في/ مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، ع207، ص 19.

(4) جعفر حميدي وإبراهيم أحمد: المرجع السابق، ص 25.

(5) محمد سهيل طقوش: المرجع السابق، ص 138.

فاضطرت إلى تعديل الانتداب بالمعاهدة والوصول بالعراق إلى مرحلة الدخول في عصبة الأمم بأسرع مما كانت حكومة بريطانيا قد أزمعت أن تفعله في بادئ الأمر، عندما أخذت مهمة الانتداب على عاتقها[1].

وقد تمخض عن هذه الثورة نتائج عديدة نذكر من بينها:

- أظهرت الثورة وحدة صف الفئات الشعبية في مواجهة الاحتلال على الرغم من المحاولات البريطانية تغذية كل ما من شأنه أحداث التفرقة.
- ظهور الروح القومية بشكل جلي، فكان زعماء الحركة في كل ناحية يعبرون عن شعورهم العربي.
- كشفت الحركة عن نضج سياسي ورقي في الوعي الوطني.
- صُدم الرأي العام البريطاني من مدى الهزائم في العراق، وبدأت التساؤلات عن السبب في الوجود البريطاني كله هناك، وأدرك البريطانيون أن إستراتيجيتهم في العراق قد فشلت، ولا بد من أحداث تغيير.
- وجهت الثورة ضربة موجعة للمحتلين البريطانيين، وأفشلت خططهم بربط العراق بعجلة الحكومة البريطانية، وأجبرتهم على تقديم بعض التنازلات تحت ضغط الانتفاضة[2].
- أجبرت الثورة الإنكليز على تخفيف قبضتهم على العراق بتنصيب فيصل الأول ابن الحسين بن علي ملكاً عليه عام 1921م، ومن ثم رحيلهم عن العراق لينال استقلاله عام 1932م [3].

ثانياً: دور المرجعيات الدينية في الثورة

المرجعيات الدينية في العراق

يُعد العراق من أبرز الدول العربية المتعددة الطوائف والمرجعيات، وتغلب على ساكنيه الطائفتان السنية والشيعية. وقد عرفت البلاد ظهور مذهب آل البيت منذ القرن الأول الهجري،

---

(1) جعفر عباس حميدي وإبراهيم أحمد: المرجع السابق، ص 26.

(2) محمد سهيل طقوش: المرجع السابق، ص 139.

(3) عارف المشهداني: العراق.. هل يشهد «ثورة عشرين» جديدة، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، ع191، ص 76.

بل إن هذا المذهب قد نشأ وترعرع وتطور انطلاقاً من بلاد الرافدين كما تذهب الروايات التاريخية.

وقد حاول الولاة والخلفاء تحجيم نشاط دعاة مذهب آل البيت في عهد الأمويين والعهد الأول للعباسيين، لكنه ما لبث أن عاد بقوة بعد سيطرة البويهيين على بغداد، في القرن الرابع الهجري، حتى امتد وتمكن في القرون اللاحقة. وأضحت مدن جنوب العراق كالنجف الأشرف وكربلاء؛ في تاريخ العراق الحديث، مدناً مقدسة لدى العراقيين الشيعة، لما احتوته من مزارات ومراقد لأئمة آل البيت وحوزات علمية للمراجع الدينية. بينما ظل أهل السنة هم الغالبون على مدن وسط وشمال دجلة والفرات كبغداد والموصل، والرمادي، وكركوك، وغيرها. لكن كانت هناك مدناً مختلطة شيعية وسنية.

وإذا أخذنا مثالاً على تلك المدن؛ نذكر أن مدينة سامراء، تميزت من المدن العراقية، فقد اجتمع فيها عاملان متناقضان: الأول هو أن سامراء مزار شيعي مقدس يقصدها آلاف الزوار من الشيعة في كل عام، والثاني أن سكان سامراء وسدنة الأماكن المقدسة فيها من أهل السنة. والواقع أن اجتماع هذين العاملين المتناقضين في سامراء كان يؤدي إلى وقوع كثير من الصدامات الطائفية، وطالما كان بعض الزوار يلقَون الأذى والمضايقات، وهذا ما أدى إلى توتر العلاقات بين إيران والعراق في بعض الأحيان.

وقد حاولت المراجع الدينية من كلا الطائفتين ضمها إلى صف المذهب، ويذكر علي الوردي أنه من الأسباب التي دفعت المرجع الشيعي الميرزا محمد حسن الشيرازي إلى الهجرة نحو سامراء، هو أنه كان يريد تحويلها إلى بلدة شيعية؛ لكي ينقذ الزوار من المضايقات التي كانوا يتعرضون لها[1]. وعلى الرغم من أنه لم يعلن هذا على الناس إلا أن كثيراً من القرائن تشير إلى ذلك[2].

فبعد استقراره في سامراء، قام الشيرازي بفتح مدرسة شيعية تتسع لمائتين من الطلاب؛ وهي ما زالت قائمة تعرف باسم «مدرسة الميرزا»، كما بنى حسينية _أي: مسجد_ تقام فيها

(1) يمكن التنويه إلى نقطتين في هذا المجال:
ليس بالضرورة أن تكون المضايقات المذكورة جميعها، التي حدثت مع الزوار كانت بدواع طائفية.
يذهب بعضهم إلى أن إحدى أسباب إقامة المرجع السيد محمد حسن الشيرازي في سامراء، كانت السعي إلى التقريب بين أبناء المذاهب الإسلاميَّة في العراق. (المحرر)

(2) علي الوردي: المرجع السابق، ج3، ص 89.

الصلاة والمناسبات الدينية، وحماماً للرجال وآخر للنساء، وسوقا كبيرة، ودوراً كثر، وهذا ما أدى إلى هجرة عدد من الشيعة إلى سامراء من شتى الأنحاء؛ حتى أصبحت مدينة عامرة. وكاد السكان القدامى أن يمتزجوا في خضم هذا النمو السريع. وأخذ الشيرازي يبذل لهم العطايا لتأليف قلوبهم، فأحبه كثير منهم. وصار الشيعة يقيمون طقوس العزاء الحسيني على عاداتهم في كل بلدة يحلّون فيها، وهي الطقوس التي كانت في أيام إحيائها تؤثر في النفوس عميقاً، بخاصة في أوساط العامة (السنة) وأبناء العشائر، فوقع أهل سامراء تحت تأثيرها، وشرعوا هم أنفسهم يخرجون في مواكب العزاء تقليداً للشيعة[1].

إن هذا التحول الهام الذي حدث في سامراء، أدى إلى ظهور ردة فعل شديدة بين بعض علماء السنة في بغداد، فتحفزوا للعمل على إنقاذ سامراء من التشيع بحسب رأيهم، وكان أشدهم حماساً في ذلك الشيخ محمد سعيد النقشبندي، فقابل والي بغداد الحاج حسن باشا وباحثه في الأمر، وأبرق هذا الأخير إلى السلطان عبد الحميد يخبره بالخطر، الذي يهدد سامراء مثلما يتصور.

سافر الشيخ محمد سعيد النقشبندي إلى سامراء مُخولاً بفتح مدرسة سنية في المدينة، وخرج أهل سامراء لاستقباله واحتفوا به احتفاءً منقطع النظير، حتى قيل في حينه «كأنه ظهر المهدي عليهم بقدومه». واستأجر النقشبندي داراً، وجعلها مدرسة له، وأخذ يشتغل بالتدريس والوعظ والإرشاد[2].

وغالب الظن أن سامراء لم تكن المدينة الوحيدة محلَّ صراع، لكن المؤكد أن هذا الصراع كان موجوداً وظاهراً للعيان أواخر العهد العثماني، أي قبيل خضوع البلد للاحتلال البريطاني.

تعاون المراجع الدينية في الثورة

لقد ظن الاحتلال البريطاني أنه بمقدوره السيطرة على بلاد الرافدين لمدة طويلة، وذلك لما وجده من اختلاف مذهبي وطائفي بين ساكنيه، ولم يأل جهداً في إذكاء هذا الاختلاف في إطار السياسة الاستعمارية « فرق تسد»، بيد أنه لم يكن يتوقع أن يتحد العراقيون في سبيل مقاومة هذا المحتل، وقد تمظهر ذلك في تعاون المرجعيتين السنية والشيعية لإنجاح ثورة العشرين.

(1) المصدر نفسه، ج3، ص 90.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص 91.

فمنذ بداية الاحتلال ظهر تعاون وثيق بين الأفندية والملائية[1]، وكان لهذا التعاون أثره الكبير في التقارب الطائفي الذي ظهر بوضوح في أيام الثورة. فقد كان من الظواهر الاجتماعية المألوفة في عهد الاحتلال حضور الأفندية إلى مجالس الملائية، وتقبيل أيديهم والجلوس عندهم باحترام وخشوع. إن الأفندية أدركوا ما للملائية من نفوذ قوي وكلمة مسموعة في أوساط العامة، وشعروا بأنهم يجب أن يتعاونوا مع الملائية لكي تكون دعايتهم المناوئة للاحتلال أشد تأثيراً وأوسع نطاقاً[2].

ويذكر الشيخ علوان: «أن ثورة العشرين كانت لوجه الدين والوطن والمبدأ العربي... ومستقلة لا يسيطر عليها أحد وإنما كانت تحت إرشاد وزعامة رجال الدين»[3]. ويتحدث علي البازركان - وهو من أفندية بغداد - عن صلاته الوثيقة بعلماء الكاظمية وكثرة زياراته لهم، فيقول: «والحقيقة أنني في تلك الأيام كنت كثير التردد على قصبة الكاظمية لزيارة بعض الإخوان، أمثال السيد محمد مهدي الصدر نجل حجة الإسلام السيد إسماعيل الصدر، وبقية إخوانه الحجة الشيخ عبد الحسين آل ياسين وأنجاله الفضلاء وغيرهم من العلماء والفضلاء. وذات يوم قال لي السيد محمد مهدي الصدر - إثر كلمة لي في مجلسهم أحثهم فيها على المطالبة بإنهاء الاحتلال وتأسيس حكومة وطنية - أن الشيخ محمد رضا نجل الميرزا الشيرازي، جاء من سامراء أمس إلى الكاظمية للاطلاع على الحركة الوطنية في بغداد والكاظمية، وقد زاره بعض الإخوان، وكاشفهم برغبته في الاتصال بزعماء الحركة ودعاتها والقائمين بها والمشرفين على نشاطها، فقلت للسيد الصدر: سأحاول زيارته غداً. وفي اليوم الثاني استصحبت معي السيد باقر والسيد أحمد سركشك وذهبنا إلى الشيخ محمد رضا نجل آية الله الشيرازي؛ لزيارته ولتزويده بالمعلومات التي جاء من أجلها لمعرفة نواياه، فعلمت منه أنه جاء للاطلاع على أعمال البغداديين الوطنية؛ وهي الاجتماعات واللقاءات والخطب المطالبة بالاستقلال، وأنه سيعود إلى سامراء ليخبر والده بالأمر. وبعد عشرة أيام قدِم

(1) الأفندية هم الموظفون والضباط الذين كانوا خلال العهد العثماني ويغلب عليهم السنة، أما الملائية فهم علماء الحوزات العلمية وكان يغلب عليهم الشيعة، وكلمة ملائية مشتقة من الملا وهو معلم القرآن وتجمع على ملائية وملالي. يُنظر: عبد الرزاق الهلالي: تاريخ التعليم في العراق خلال العهد العثماني، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد، ص55.

(2) علي الوردي: المرجع السابق، ج5، ص 39.

(3) السيد عبد الرزاق الحسني: الثورة العراقية الكبرى، دار الرافدين للطباعة والنشر، بيروت 2013، ص 237.

إلى الكرخ السيد محمد علي بحر العلوم، فذهبت لزيارته وقد زودته بمعلومات كافية بنشاط أهل بغداد.»[1]

كان الأفندية يلتقطون الأخبار السياسية من الصحف الوطنية والدولية، أو من بعض المصادر الأخرى، التي هم أقدر على الاتصال بها، فيوصلون تلك الأخبار إلى «الملائية»، ويقوم الملائية من جانبهم بنشرها في أوساط الجماهير؛ لغرض إثارتهم على الإنكليز.

ومن ضمن التحرك المنظم بادر أعلام النجف إلى تشكيل حزب سياسي، أطلق عليه «الحزب النجفي السري»؛ إذ اتخذ أعضاؤه المؤمنون به من غرفة معزولة في مدرسة الراحل الشيخ محمد كاظم الخراساني في محلة الحويش في النجف الأشرف مقراً لهم.

وقد ضمَّ هذا الحزب كثيراً من رجال الدين والشخصيات الاجتماعية المعروفة وزعماء العشائر، توزعوا على ست مجاميع حسب طبيعة العمل؛ منهم: الشيخ عبد الكريم الجزائري، الشيخ محمد جواد الجزائري، الشيخ محمد باقر الشبيبي، الشيخ محمد رضا الشبيبي، السيد محمد سعيد كمال الدين، الشيخ حسين الحلي، الشيخ عبد الحسين مطر، السيد أحمد الصافي، الشيخ محمد علي القسام، الحاج محسن شلاش، السيد هادي زوين، السيد علوان الخرسان، الشيخ محمد أبو شبع، السيد علوان الياسري، السيد كاظم العوادي، الحاج عبد الواحد سكر، الشيخ غثيث الحرجان، الشيخ شعلان أبو الجون.

وقد حظي هذا الحزب الذي ضمّ رؤساء العشائر والشخصيات الاجتماعية في النجف، ومنطقة الفرات الأوسط بتأييد مراجع الدين؛ حتى أن التنسيق كان قوياً في الظروف المتاحة وأساليب التحرك، ولاسيما مع الإمام محمد تقي الشيرازي الذي انتقل من سامراء إلى كربلاء في نهاية 1918م، آخذاً بعين الاعتبار ضرورة الإقامة بالقرب من الفرات الأوسط. فقد وجد الإمام الشيرازي في هذا الحزب ذراعاً فاعلة، تستطيع أن تدفع الأمة بالاتجاه الذي تهدف له[2].

وعلى أثر وفاة الشيرازي في 17 آب (أغسطس) 1920، استقر الرأي في النجف على مبايعة الشيخ فتح الله الأصفهاني، ليكون خليفته في الإشراف على الثورة، فعقد اجتماع كبير في فناء مرقد الإمام علي عليه السلام المعروف بـ (الصحن)، حتى امتلأ بالناس، وجئ بالأصفهاني

(1) على الوردي: المرجع السابق، ج5، ص 40.

(2) عبد الرضا الساعدي: المرجعية الدينية ودورها الكبير في ثورة العشرين، شبكة النبأ المعلوماتية، https:// annabaa.org/arabic/authorsarticles/4927، 11/12/2020.

محمولاً؛ لكبر سنه، فأُصعد على المنبر، ووقف إلى جانبه الشيخ جواد الجواهري، والسيد محمد علي بحر العلوم، والسيد محمد رضا الصافي؛ لينقلوا كلامه إلى الجماهير المحتشدة، فكان الجواهري ينقل كلامه إلى بحر العلوم، وهذا بدوره ينقله إلى الصافي، وكان الصافي يعلن الكلام للناس؛ لأنه كان جهير الصوت.

كان مما قاله الأصفهاني في خطابه: أن الشيرازي انتقل إلى رحمة الله، ولكن فتواه بقتال المشركين باقية، فجاهدوا واجتهدوا في حفظ وطنكم العزيز وأخذ استقلالكم. ثم قال الأصفهاني: إنه لعجزه عن الذهاب إلى ساحة القتال فقد أناب عنه السيد أبو الحسن الأصفهاني؛ ليقوم مقامه فيها، وعند هذا تسلم السيد أبو الحسن الراية، وتوجه إلى المرقد العلوي لأداء الزيارة، ثم غادر النجف عصرا قاصداً جبهة الوند (غرب الفرات بين الحلة وكربلاء)، وكان في معيته السيد مصطفى الكاشاني، وابنه السيد أبي القاسم، والسيد محمد رضا الصافي[1].

ويروي عبد الرزاق الحسني أن الشيخ فتح الله الأصفهاني، كان قد افتتح كلامه في صحن النجف بالكلمة المعروفة، التي نطق بها أبو بكر عند وفاة النبي، وهي: أيها الناس من كان يعبد منكم محمداً، فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت.

ويعلق علي الوردي على هذه الحادثة بقوله: «سألت بعض المعلمين من أهل النجف عن صحة هذه الرواية، فاستغربوا منها واستبعدوا وقوعها، وكان رأيهم أن ليس من المعقول أن يتمثل مجتهد شيعي في صحن النجف بكلمة منسوبة إلى أبي بكر الصديق. ولكني أرى أن ذلك أمر محتمل الوقوع في تلك الأيام، وهو دليل على قوة التقارب الطائفي الذي كان سائدا في الناس آنذاك»[2].

وفي الفلوجة، أقدم الشيخ ضاري الزوبعي، أحد شيوخ الفلوجة، على قتل القائد الإنكليزي لجمن، وهو ما أحدث هزة في لندن، وخرجت على إثر ذلك مظاهرات شعبية عفوية في بغداد وهي تردد أهزوجة: ضاري هز لندن وأبكاها[3].

أما في ديالى فقد كان للشيخ سعيد النقشبندي دور بارز في إثارة عشائر البو هزاع والجبور والعزة في إعلان الثورة سنة 1920م. وفي بغداد كان كبار قادة ثورة العشرين هم

(1) علي الوردي: المرجع السابق، ج6، ص 309.

(2) نفسه، ج6، ص 310.

(3) عارف المشهداني: العراق.. المرجع السابق، ص 76.

الأفندية وعلماء الدين من العرب السنة، وبخاصة من محلة خفر إلياس، وفي الرمادي كان لاتحاد ثوار (ألبو كمال وراوة وعانة)، بقيادة الضباط السنة دور في قيادة الثورة في المناطق المذكورة[1].

وتأكيداً للموقف الوطني واللحمة الوطنية السنية والشيعية، كانت جموع المواطنين تخرج بعد كل احتفالية يتقدمها السيد محمد الصدر أحد علماء الشيعة في الكاظمية، والشيخ أحمد الداوود أحد علماء السنة في بغداد ليرمزا إلى الوحدة الوطنية الصادقة.

وفي إحدى المظاهرات انتخب الأهالي لجنة مندوبين تتألف من خمسة عشر عضواً بارزاً من الأوساط السنية والشيعية؛ ليمثلوا الشعب أمام إدارة الاحتلال، وبلجنة المندوبين هذه واصلت الحركة الوطنية في بغداد والكاظمية[2] معارضتها للاحتلال، بإقامة المظاهرات واستخدام المناشير التي تدعو إلى الاستقلال[3].

ومن ثمّ يكون رجال الدين قد أدوا دوراً كبيراً في هذه الحركة عبر إثارتهم الشعور الوطني ضد سلطة الاحتلال، وزرعهم بذورَ المقاومة في نفوس السكان، ومما زاد في قوة وخطورة ثورة العشرين على الاحتلال البريطاني أنها اتخذت طابع دينياً[4].

وهكذا أدرك البريطانيون الدورَ الكبيرَ الذي تؤديه المراجع الدينية في تحريك الجماهير في مواجهة قوات الاحتلال، والانصياع المذهل الذي تبديه العشائر العراقية لعلمائها، وما تمثله هذه العشائر من ثقل بشري قادر على التأثير في مجرى الأحداث في العراق. وقد استوعب علماء الحوزة العلمية، ومن خلفهم العراقيون -كما يقول السيد علي نجم الجنابي في إحدى مقالاته المنشورة- بأن مواجهة الاحتلال، لابد أن تكون بموجب خطة منظمة للقيام بعمل ثوري، يستهدف إخراج القوات البريطانية من العراق، وإقامة حكومة عربية خاضعة لدستور تشريعي مقيد[5].

---

(1) عبد الرحمن الرواشدي وآخرون: العرب السنة في العراق، ط1، مركز البحوث والدراسات البيان، الرياض ب ت، ص 82.
(2) الكاظمية المقدسة هي إحدى مدن العاصمة بغداد. (المحرر)
(3) عبد الرضا الساعدي: المرجع السابق
(4) محمد سهيل طقوش: المرجع السابق، ص 127.
(5) عبد الرضا الساعدي: المرجع السابق

ومن كل ما تقدم يمكننا القول

- إن ثورة العشرين هي من أهم الثورات قام بها العراقيون في التاريخ المعاصر.
- إن رجال الدين قد أدوا دوراً كبيراً في هذه الحركة بإثارتهم للشعور الوطني ضد سلطة الاحتلال، وزرعهم بذور المقاومة في نفوس العراقيين، وتوجيه الثورة ميدانياً وفكرياً.
- إن هذه الثورة ما كان لها لتنجح لولا اللُّحمة الوطنية، التي كانت سائدة في أواسط الشعب العراقي، هذه اللّحمة التي حاول المستعمر البريطاني تفكيكها من بإذكاء النعرات العشائرية والطائفية، إلا أنه فشل في مخططه بسبب الدور المحوري، الذي اضطلعت به المرجعية الدينية الشيعية والسنية.

المصادر والمراجع

1 ـ سعدي، عبد الله إيناس: تاريخ العراق الحديث 1258-1918، دار عدنان، شارع المتنبي، بغداد 2014.

2 ـ طقوش، محمد سهيل: تاريخ العراق الحديث والمعاصر، دار النفائس، بيروت 2016.

3 ـ جعفر عياس حميدي وإبراهيم أحمد: تاريخ العراق المعاصر، دار ومكتبة عدنان، بغداد 2015.

4 ـ مجموعة من المؤلفين: الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض 1999.

5 ـ بن صالح الصغير يوسف: فلوجة العز في زمن الذل/في/ مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، ع207.

6 ـ الهلالي، عبد الرزاق: تاريخ التعليم في العراق خلال العهد العثماني، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد 1959.

7 ـ الحسني، السيد عبد الرزاق: الثورة العراقية الكبرى، دار الرافدين للطباعة والنشر، بيروت 2013.

8 ـ الساعدي، عبد الرضا: المرجعية الدينية ودورها الكبير في ثورة العشرين/في/ شبكة النبأ المعلوماتية، https://annabaa.org/arabic/authorsarticles/4927، 2020/12/11.

9 ـ المشهداني، عارف: العراق.. هل يشهد «ثورة عشرين» جديدة؟!/في/ مجلة البيان، المنتدى الإسلامي.

10 ـ الرواشدي، عبد الرحمان وآخرون: العرب السنة في العراق، ط1، مركز البحوث والدراسات البيان، الرياض ب ت.

الفصل السادس

المشروع السياسي الإسلامي في العراق 1921-1959

أ. م. عامر حميد العابدي

المقدمة

يمثل المشروع السياسي الإسلامي في العراق 1921-1959، موضوع الدراسة، نقطة تحول في تاريخ العراق السياسي، وما أفرزه من أحزاب وتيارات إسلامية أبرزها (الإخوان المسلمين وحزب التحرير وحزب الدعوة الإسلاميَّة)، التي أعلنت رفضها القاطع للنظم السياسية القائمة في العراق آنذاك، متهمة إياها «بالعمالة والرضوخ لرحمة المستعمر الأجنبي الغاصب» بحسب توصيفات منظرو تلك الأحزاب. ولا زالت هذه الأحزاب وما تحمله من خصوصية تثير الجدل في أسباب نشأتها، فضلاً عن برامجها السياسية المعلنة الرافضة للنظم والقوانين الوضعية، الداعية لتحكيم الشريعة الإسلاميَّة في الحياة العامة[1].

من هذا المنطلق، جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على إرهاصات نشأة الإسلام السياسي في العراق وتطوره، وقد تكونت من مبحثين، تناول الأول التحرك السياسي الإسلامي (الشيعي) بطبيعة تكوينه، وفلسفته السياسية، أما المبحث الثاني، فقد سلط الضوء على التحرك السياسي الإسلامي (السني)، والذي ارتكز على قطبين كانا قد مثلا الإسلام السياسي السني، وهما: الإخوان المسلمون وحزب التحرير الإسلامي. وما عاشته تلك المدة من اضطراب فكري، حال من دون استمرار الإخوان في زعامة المشهد السياسي الإسلامي (السني)، بسبب اختلاف المبادئ وطبيعة التحرك، ما أدى في النهاية إلى تأسيس حزب التحرير.

(1) رشيد الخيـون، مائة عام على الإسلام السياسي بالعراق، ج1، الشيعة، ط2، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، 2012، ص 51.

أولاً: الحركة الإسلاميَّة السياسية الشيعية

في الواقع، أن تاريخ العراق العثماني الذي امتد على مدى أربعة قرون 1534-1914، كان كفيلاً بعدم بلـورة أي نشاط سياسي شيعي، سواء بأحزاب أو حتى تنظيمات سياسية إسلامية، لأسباب عديدة. لذلك، من غير الممكن تصنيف (الشيخية) مثلاً التي ظهرت بين عامي 1779- 1871 البابية ومن ثم البهائية، بأنها حركات سياسية، وذلك لأنها ليست موجهة سياسياً بالأساس، أو ضد سلطة الوالي العثماني، إنما كانت من ضمن الحركات العقائدية والمذهبية داخل المذهب الشيعي، فهي دينية وعقائدية كبقية الفرق والعقائد، التي خرجت واختلفت عن أصل المذهب الشيعي الإمامي[1].

وبالمستوى نفسه، فعندما تسنم الوالي العثماني محمد نجيب باشوية بغداد عام 1842، -والـذي لـم يكـن موفقاً في سياسته تجاه المسلمين (الشيعة)- بحسب بعض المؤرخين، وصـف تمـرد كـربلاء ضـده عام 1843 [2]، عملًا سياسياً منظماً[3].من الصعب أيضاً تحديد تاريخ الحراك الإسلامي السني، على الرغم من وجود بعض التنظيمات السنية لكنها بالأحـوال جميعها لا يمكـن عـدّها أحزاباً إسلامية سياسية دينية، حالها هنـا حـال التنظيمات والجمعيات الشيعية، التي ظهرت في بداية القرن العشرين في النجف الأشرف، التي سنعرض بعضها في سياق البحث. لكن كل ما في الأمر، أن قادتها من علماء الدين السنة، وتمحورت أهدافها حول

(1) ينظر: عماد عبد السلام رؤوف، الأسر الحاكمة ورجال القضاء في العراق في العهود المتأخرة 1258-1918، ط1، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، 1992، ص84.

(2) وقعت مدينة كربلاء في تلك الحقبة تحت سيطرة مجموعة من المسلحين، وكان أكثرهم من الإيرانيين اللاجئين من بلادهم، وأصبحت ملاذاً آمناً لهم، وأصبح هؤلاء بمرور الوقت جزءاً مهماً من سكان المدينة، وأُتهموا بأنهم «عصابات» خارجة عن سلطة الدولة العثمانية، عُرفت بـ»اليارماز» وتعني بالتركية «السفهاء» يقودها رؤساء بارعون. وفي عام 1842، آلت إدارة حكومة مدينة كربلاء المحلية إلى هؤلاء الرؤساء، ولم يجرأ أحد على تحدي إرادتهم حتى رجال الدين. وبعد أن رفض زعماؤهم القبول بوجود حامية عسكرية عثمانية في المدينة، شنّ والي بغداد نجيب باشا حملة عسكرية على كربلاء أنزل فيها عقاباً على سكانها وكـان (اليارماز) أشاعوا بين السكان بأن جيشا سُنياً عثمانياً يريد السيطرة على المدينة، لغرض استدرار التعاطف، واختلفت المصادر التاريخية بتوصيف حادثة كربلاء بقيادة اليارماز، والنشاط الجمعي الذي يساندهم، بـ»العصابات»، و»المافيا»، و»النزعـة الغوغائية»، و»اللوتيـة». للمزيـد ينظـر: خـوان كـول وموجـان مـومن، العثمانيون وشيعة العراق، كربلاء انموذجاً 1843، دراسة وترجمة: نهار محمد نوري، ط1، شركة دار الوراق للنشر، د-م، دست؛ عبد الرزاق الحسني، تسخير كربلاء واستباحتها أو حادثة محمد نجيب باشا، -»البلاغ"مجلة)، بغداد، العدد3، السنة السادسة، ص 3-14.

(3) رشيد الخيون، مائة عام على الإسلام السياسي...،ج1 ص51.

الدفاع عن الدين الإسلامي وحمايته أو الدفاع عن دار الخلافة العثمانية، بوصفها حاضنة الإسلام السياسي السني، كما أنها لا تحمل مشروع دولة الحاكمية الإلهية لدى الأحزاب الإسلاميَّة السياسية، التي ظهرت فيما بعد[1].

من ذلك يمكن القول، لم يكن التحزب الديني أو ما يعرف بـ(الإسلام السياسي)، قد ظهر بالتزامن مع بروز ظاهرة تأسيس الأحزاب السياسية العلمانية في العراق في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى[2]، إنما الدور السياسي الذي أداه علماء الدين، (الشيعة والسنة)، كان بصـورة مشاركات فردية، أوتجمعات لهم، تجلت في الثورة العراقية الكبرى عام 1920. ومن الممكن تأطير هذا الدور العلمائي من ضمن منظومة الجهاد الديني إزاء دولة أجنبية محتلة (كافرة)، بحسب توصيفات مفاهيم الجهاد الديني الإسلامي، إذ لم يكن ثمة حزب ديني أو تنظيم حركة إسلامية سياسية، لا بالمعنى العام ولا الخاص للكلمة[3]. في هذه الحالة، من المستبعد تصنيف حركة الجهاد التي أعلنها علماء الدين في النجف الأشرف وباقي المدن الدينية لمواجهة الاحتلال البريطاني للعراق 1914-1918 وأيدوها، وحتى قيام ثورة 1920، منضمن مشروع سياسي، لكنه (الجهاد) الذي حمل جذور المشروع الإسلامي (السياسي الحديث)[4].

بناءً عليه، ثمة إشكالية تحوم حول التوصيف الدقيق لمعنى التنظيم الحزبي، أو إطلاق تسميات أحزاب إسلامية سياسية للجمعيات الدينية، التي تأسست في مرحلة البواكير الأولى عند مقاومة الاحتلال البريطاني للعراق 1914-1918 أو عند تأسيس الدولة العراقية الحديثة في 23 آب (أغسطس) 1921، حيث أن معظم الجمعيات والأحزاب الإسلاميَّة الشيعية التي تشكلت في الفترة المشار إليها، ترأسها رجال دين من النجف وكربلاء حملوا توصيفات علمائية في مواقعهم الدينية. فعلى سبيل المثال، تولى الشيخ محمد جواد

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 5-6.

(2) للتفاصيل عن الأحزاب السياسية العلمانية الوطنية ينظر: فاروق صالح العمر، الأحزاب السياسية في العراق 1921-1932، ط1، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1978.

(3) فالح عبـد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، الماركسية والشيعة في العراق، ط2، دار الفارابي، بيروت، 1987، ص 189-192.

(4) ينظر: طارق مجيد تقي العقيلي، فصول من تاريخ العراق المعاصر، ط1، مؤسسة ثائر العصامي للنشر والتوزيع، بغداد، 2014، ص 77.

الجزائري[1]، توجيه جمعية النهضة الإسلاميَّة السرية في النجف عام 1917 [2]، كما تأسس حزب النجف السري في 3 تموز (يوليو) 1918 [3]، وضم عدداً من علماء الدين وشيوخ العشائر والذي كان يهدف إلى استقلال العراق عن التبعية البريطانية[4]، والجمعية الإسلاميَّة في كربلاء، التي كانت حاضنة لكثير من وجهاء المدينة وعلمائها. وهكذا على غرار تلك الجمعيات أسس السيد أبو القاسم الكاشاني، في أواخر عام 1918 الجمعية الإسلاميَّة في الكاظمية[5]، وفي عام 1926 استطاعت مجموعة من علماء الدين تأسيس جمعية الإصلاح

(1) محمد جواد الجزائري: ولد في النجف عام 1880، ينتمي إلى عائلة دينية عريقة بالعلم، أكمل دراسته الحوزوية في النجف الأشرف، ويعد من أبرز الوطنيين الذين وقفوا بوجه الاحتلال البريطاني للعراق. شارك في الانتفاضة المسلحة ضد الاحتلال البريطاني في النجف في 19 آذار (مارس) 1919، وفي الثورة العراقية الكبرى عام 1920، توفي عام 1959. للمزيد ينظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، ج 9، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983، ص260؛ حسين علي محفوظ، (بحث) ضمن الذكرى السنوية الأربعين للشيخ محمد جواد الجزائري، بغداد، مركز دراسات الكوفة، 1988.

(2) جمعية النهضة الإسلاميَّة السرية: شارك في تأسيسها رجل الدين محمد جواد الجزائري ومحمد علي بحر العلوم وجماعة من شيوخ المحلات السكنية في النجف الأشرف عام 1917، ومن ضمن أهدافها تأييد الاستقلال المطلق للحكومات الإسلاميَّة بوجه عام والعراق بوجه خاص، وتولت هذه الجمعية تفجير ثورة النجف عام 1918. للمزيد ينظر: عبد الرزاق عبد الوهاب، كربلاء في التاريخ، ج3، مطبعة الشعب، بغداد، 1935، ص34؛ عبد الستار شنين الجنابي، تاريخ النجف السياسي 1921-1941، رسالة ماجستير (منشورة)، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 1997، ص25-26؛ ناهدة حسين علي ويسين، تاريخ النجف في العهد العثماني الأخير 1831-1917، أطروحة دكتوراه (منشورة)، كلية التربية -ابن رشد، جامعة بغداد، 1999، ص89.

(3) حزب النجف السري: تشكل في 3 تموز 1918، ضم كثيراً من رجال الدين وزعماء العشائر في الفرات الأوسط، ومن أبرز أعضائه الشيخ عبد الكريم الجزائري، والشيخ محمد جواد الجزائري، ومحمد باقر الشبيبي، وبعد أن استقر التنظيم الحزبي، أصبح محمد رضا الشبيبي رئيساً لمكتب النجف الذي كان يمثل واحداً من أهم تلك المكاتب، وعقد أول اجتماع له في 21 كانون الأول 1918. للمزيد ينظر: عبد الرزاق أحمد النصيري، دور المجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق 1908-1932، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة بغداد،1990، د، ص260؛ طارق مجيد تقي العقيلي، مقدمة في تاريخ العراق السياسي المعاصر، مؤسسة ثائر العصامي للنشر والتوزيع، بغداد، 2015، ص389.

(4) عبد الجبار حسن الجبوري، الأحزاب والجمعيات السياسية في القطر العراقي 1908 – 1958، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1977، ص 47.

(5) الجمعية الإسلاميَّة في الكاظمية: تأسست عام 1918 من السيد أبو القاسم الكاشاني، وبدعم من شيخ الشريعة الأصفهاني، مارست الجمعية الإسلاميَّة دوراً محورياً في توجيه الشباب المسلم، مما جعل السلطات البريطانية تبذل جهوداً للوقوف عند قيادة هذه الجمعية. للمزيد من التفاصيل ينظر: عبد الرزاق عبد الوهاب، المصدر السابق، ص36؛ سليم الحسني، دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار، ط1، مركز الغدير للدراسات الإسلاميَّة، مطبعة باقري، قم، 1994، ص239.

في النجف الأشرف، والتي كانت تهدف إلى إصلاح الحالة الدينية والاجتماعية وتطوير الفكر الديني ليستطيع التعامل مع متبنيات الفكر المعاصر، ونشر الفكر الإسلامي الواعي ليستوعب الشباب المسلم بطرائق أكثر تقدمية في ضوء متبنيات مجلس إدارتها، والعمل على فتح شعب متعددة في المناطق كافة؛ لتسهيل عمل الجمعية وتحقيق أهدافها[1]، وفي السياق ذاته، فإن جمعية منتدى النشر[2]، التي أسسها الشيخ محمد رضا المظفر، وجماعة من فضلاء الحوزة عام 1935، التي كان يهدف من ورائها، تكوين حركة إسلامية ثقافية واعية، أسهمت وبشكل كبير في تكوين وعي سياسي شيعي لدى طلبتها، الذين أصبح بعضهم فيما بعد قادة لأحزاب (إسلامية شيعية)[3].

وفي الأحوال كافة، يمكن توصيف هذا الحراك على أنه نشاط مارسه علماء الدين للحفاظ على مرتكزات المجتمع الإسلامي، لا بوصفها أحزاباً سياسية إسلامية، بل بوصفها حراكاً للدفاع عن الدولة العثمانية المسلمة الممثلة للخلافة الإسلاميَّة في وقتها، وممارسة لفريضة الجهاد الدينية بغض النظر عن الاختلاف المذهبي الديني وممارسات الدولة العثمانية ضد مراجع الدين النجف وكربلاء فضلاً عن عامة الشيعة في العراق[4]. لذلك يصعب وصف تلك الجمعيات الدينية، وما شهده العراق في الاحتلال البريطاني في الحرب العالمية الأولى، من حركات جهادية، بأنها ضرب من ضروب الإسلام السياسي المتحزب الساعي إلى إقامة دولة

(1) من أوراق الشيخ محمد رضا المظفر، إعداد وتعليق محمد رضا القاموسي، المكتبة العصرية، بغداد،2014، ص 11-15.

(2) جمعية منتدى النشر: أجيزت في 8 آذار (مارس) 1935. افتتحت مدارس ابتدائية ومتوسطة وثانوية، تدرس فيها مناهج المعارف، فضلاً عن المناهج الإسلاميَّة، شارك في تأسيسها الشيخ محمد رضا المظفر وقادها بعد ذلك حتى وفاته عام 1964، وسعى إلى نشر الفكر الإسلامي وتدريس العلوم الدينية بأسلوب غير تقليدي على نطاق أوسع، وأصدر مجلتين تعدان من خيرة المجلات العراقية هما مجلة (البذرة) المدرسية ومجلة (النجف)، التي رأّسها السيد هادي الفياض، فضلاً عن تأسيس كلية الفقه التي تعد نقلة نوعية متقدمة في الدراسات الدينية في الحوزة النجفية. للمزيد ينظر: محمد مهدي الآصفي، مشروع إصلاح الحوزة عند المظفر، -»قضايا إسلامية» (مجلة)، العدد 5، 1997، ص423-439؛ رفعت لفتة كاظم، الشيخ محمد رضا المظفر (دراسة في جهوده الفكرية وآراءه الإصلاحية 1904-1964)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا، بغداد، 2009، ص69-70.

(3) عامر حميد سلطان، المصدر السابق، ص 35-36.

(4) للتفاصيل عن هذه الممارسات ينظر: كوكهان جيتين سايا وآخرون، مشكلة الشيعة والتشيع في العراق العثماني، دراسات أكاديمية في الوثائق العثمانية، ترجمة وإعداد: علي أبو الطحين، ط1، دار ميزوبوتاميا للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، 2015.

دينية تحت مبدأ الحاكمية الإلهية، لأن تلك الجمعيات والحركات الجهادية في تلك الحقبة، لم تحدد هدفها بالدولة الدينية كأيدلوجية شمولية حاكمة، بقدر محاولتها الاحتفاظ بإرث الدولة الإسلاميَّة العثمانية)[1].

ومهما يكن من أمر، فبعد أفول نشاط تلك الجمعيات والحركات السياسية المحدودة، بفعل انتهاء الجهاد المسلح المقاوم للاحتلال البريطاني، ومن ثم قيام الدولة العراقية الحديثة 23 آب 1921، وتوطيد دعائم مؤسساتها العصرية، وانتشار التعليم العلماني إلى جانب التعليم الديني (الحوزوي)، في الوسط الاجتماعي الشيعي، فإن السياسة أخذت تتداخل مع الدين لدى البعض من نخبة علماء الدين الشيعة، وفي أوساط مريديهم وأتباعهم، فقد برز النشاط الشيعي السياسي بوجه جديد، تمثل بتأسيس أحزاب وحركات ومنظمات سياسية امتلكت إلى حد ما، معالم وقواعد ومفاهيم (المصطلحات الأيديولوجية) للأحزاب السياسية العلمانية. فقد عادت الحركة الإسلاميَّة إلى التجدد والانبعاث في أوائل أربعينيات وبدايات خمسينيات القرن العشرين، بتأسيس كثير من الأحزاب والتنظيمات ونشوئها، التي اتخذت من الإسلام عقيدة ومنهاجاً لها[2].

في الإطار المتقدم، يمكن القول بأن بواكير الوعي بالإسلام السياسي الحركي لدى نخبة من علماء الشيعية، ابتدأ عند الشيخ عز الدين الجزائري[3]، الذي أسس في النجف الأشرف في مطلع الأربعينات منظمة الشباب المسلم، لكن بقيت خلايا المنظمة وأعضائها غير مستقرين؛ لعدم تعودهم على العمل المنظم حتى عام 1951، الذي يعد البداية الحقيقية لعمل

(1) طارق مجيد تقي العقيلي، مقدمة في تاريخ العراق السياسي...، ص389؛ رشيد الخيون، لاهوت السياسة (الأحزاب والحركات الدينية في العراق، ط1، منشورات الجمل، بغداد-أربيل-بيروت، 2009، ص5-6.

(2) طارق مجيد تقي العقيلي، فصول من تاريخ العراق...، ص78.

(3) عز الدين بن الشيخ محمد جواد الجزائري: ولد عام 1924 في مدينة النجف، عمه الشيخ عبد الكريم الجزائري أحد مجتهدي النجف الكبار، بدأ بالتأليف منذ نعومة اظفاره، حصل على الاجازة من عمه عام 1951، وعلى إجازة رواية الحديث من الشيخ محسن الأمين والسيد محسن الحكيم، أسس عام 1940 منظمة الشباب المسلم في النجف، وأصدر نشرة ثقافية حملت اسم (الذكرى)، صدر منها عشرة أعداد بين عامي1960-1961، كما أسس مكتبة مدرسة الجزائري العامة 1960-1970، اعتقل عام 1972 وسجن مع أعضاء من تنظيمه. وبعد إطلاق سراحه غادر العراق إلى الكويت. ليستقر بعدها في لبنان. توفي في بيروت عام 2005. للمزيد من التفاصيل ينظر: «رسالة الشعب» (مجلة)، بغداد، العدد 22، 2006، ص61-68؛ جودت القزويني، عز الدين الجزائري رائد الحركة الإسلاميَّة في العراق، دار الأضواء، بيروت، 2005، ص19-23.

المنظمـة بعد أن استكمل مؤسسها تشكيل لجان المنظمة وتعيين قيادتها من خمسة أعضاء، من ضمنها المؤسس الذي تولى قيادتها[1]، وكان التنظيم واسع الانتشار، ويتخذ من مدرستي الخليلي الصغرى والجزائري الدينية في النجف مقراً له، في هذا الاتجاه بدأ الشيخ عز الدين الجزائري أكثر ريادة في التنظيم الإسلامي الحركي، فقد أعد للمنظمة منهاجاً، وأطلق عليه اسم الدستور والنظام الداخلي. كذلك، كانت للمنظمة نشرات داخلية بصيغة بيانات دورية تصدر أسبوعياً ومنها شهرياً، ينتهي كل منها بهدف وشعار المنظمة «مجتمع مسلم، دولة إسلامية سعادة الدنيا ونعيم الآخرة»، فضلاً عن ذلك فقد أصدر مجلة «الذكرى»[2].

علـى أيـة حـال، أن التحرك الذي مارسته المنظمة في الوسط الشبابي، إنما جاء نتيجة حتمية ورد فعل على نشاط وتحرك الحزب الشيوعي في العراق، إذ ظهرت كما هو الواضح تلبية معهم للمواجهة الفكرية والسياسية[3]، إذ استطاع أعضاء المنظمة قيادة تظاهرة طلابية إسلامية من ثانوية كربلاء للبنين عام 1952، ويمكن عدها أول تظاهرة في تاريخ الحركة الإسلاميَّة في تلك المدة، إذ أعلنت بصريح العبارة عداءها للمد الشيوعي[4]، وجاء هذا التوجه لملء الفراغ الذي وجد بسبب عزوف التيار الإسلامي عن التدخل في الأمور السياسية، إذ ترك هذا الفراغ مساحة واسعة للحركة الوطنية العراقية لقيادة التظاهرات باسم الشيوعية، ومن ثم التحقت التيارات القوميـة ذات الاتجاهات المتعـددة[5]. ليس هـذا فحسب، بل إن لظهـور الإسلام السياسي في العراق علاقة وطيدة بالشعور العام لدى الإسلاميين السياسيين ورغبتهم في تحقيق النظام السياسي الإسلامي الذي يستلهم قوته

---

(1) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلاميَّة حقائق ووثائق (فصول من تجربة الحركة الإسلاميَّة في العراق في 40 عاماً)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الإستراتيجية، دمشق، 1999، ص35.

(2) رسالة الشعب، بغداد، العدد 22، 2006، ص64؛ طارق مجيد تقي العقيلي، مقدمة في تاريخ العراق السياسي المعاصر...، ص390.

(3) رشيد الخيون، مائة عام على الإسلام السياسي...، ج1، ص153-154.

(4) وجد الفكر الشيوعي مساحة واسعة للانتشار في أوساط الشباب العراقي أواخر أربعينات القرن العشرين، ما دفع مدير الأمن العام بهجت عطية إلى أن يؤكد في تقريره المرفوع إلى وزير الداخلية بتاريخ نيسان 1949، على أن «انتماء 50% من الشباب العراقي ومن الطبقات كافة في الحزب الشيوعي». للمزيد ينظر: حنا بطاطو، العراق، الكتاب الثالث، الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار، ترجمة: عفيف الرزاز، مطبعة فرهاد، طهران، 2005، ص119.

(5) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلاميَّة حقائق ووثائق...، ص35-36؛ حسن شبر، العمل الحزبي في العراق 1908-1958، مطبعة وفا، قم، 2010، ص219

من المبادئ الإسلاميَّة، بدلاً عن الإذعان للفكر الغربي وقيادته، بحسب مفاهيم الاتجاهات الإسلاميَّة السياسية[1].

مما سبق يمكن القول، أن الفكر السياسي الشيعي الحديث، استمد فلسفته السياسية من العقيـدة الشيعية المستندة إلى تـولي الإمام السلطتين الدينيـة والسياسية (الحكـم) مـن بعـد الرسول (صلى الله عليه واله وسلم)، وفي عصر امتداد غيبة الإمام المهدي (عليه السلام) يتولى زمام هاتين السلطتين المجتهد الفقيه بوصفه نائباً عن الإمام الغائب. ففي هذا الجانب جدل فقهي وعقدي بين مختلف علماء الشيعة، إلا أن عموم النظر في هذا الجانب يؤكد على ضرورة العمل السياسي في شتى المجالات؛ لتهيئة الظروف الموضوعية لقيام الدولة الإسلاميَّة وحاكمية الله فيها في ضوء المبادئ القرآنية، وسنة النبي، والأئمة الأنثى عشر من بعده، بحسب المعتقد الشيعي في هذا الجانب.

وسعى مجموعة من علماء النجف والتحق بهم علماء الكاظمية وكربلاء، لاسيما مع اشتداد المد الشيوعي عام 1958-1959، وبحسب الوثائق البريطانية التي ذكرت «يكاد العراق يصبح شيوعيًا»[2]، في خضم المد الشيوعي الذي كان يهدف إلى التشكيك بالعقيدة الإسلاميَّة واستهداف علماء الإسلام[3]، لتأسيس تنظيم إسلامي سياسي عُرف بـ (جماعة العلماء)، يقف بوجه انحراف المجتمع بفعل ضغط الأفكار الشيوعية، التي استطاعت أن تتغلغل إلى حاضنة التشيع في النجف الأشرف بأفكارها، والملفت للنظر تأثر عدد من أبناء رجال الدين الشيعة بالحزب الشيوعي[4].

(1) فيصل عبد الجبار عبد علي النصيري، التاريخ السياسي للمؤسسة الدينية في إيران من 750 إلى 1909، رسالة ماجستير (منشورة)، معهد الدراسات الأسيو - إفريقي، الجامعة المستنصرية، 1988، ص38؛ حنا بطاطو، الحركات السرية الشيعية في العراق، ترجمة: شاكر العزاوي، منشورات مكتبة عدنان، بغداد، 2004، ص12- 13؛ كـاظم أحمـد المشايخي، تـاريخ نشـأة الحـزب الإسلامي العراقي، دار الـرقيم للنشر والتوزيع، بغـداد، 2005، ص80.

(2) العراق في الوثائق البريطانية، 1958-1959 ج3، ترجمة وتعليق: خليل ابراهيم حسين الزوبعي، بغداد، 2000، ص211.

(3) وصفت الحركة الشيوعية العراقية المؤسسة الدينية بـ (الرجعية). للمزيد ينظر: خليل علي حيدر، الحركات الإسلاميَّة في الدول العربية، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ابو ظبي، 1998، ص 47.

(4) اصطف بعض من أبناء الأسر الدينية إلى صفوف الحزب الشيوعي. للمزيد ينظر: صلاح الخرسان، الإمام السيد محمد باقر الصدر في ذاكرة العراق (أضواء على تحرك المرجعية الدينية والحوزة العلمية في النجف الأشرف 1958-1992)، مطبعة الوسام، بغداد، 2004، ص164؛ طالب الحسن، اغتيال الحقيقة عبد السلام عارف وإشكالية الكتابة في تأريخه السياسي، ط2، دار أور للطباعة والنشر، بيروت، 2004، ص216-217.

مع ذلك، وفّرت مجموعة من عوامل الضغط في خلق فئة سياسية مثقفة، اذ كان لمدارس منتدى النشر التي تأسست عام 1935، فضلاً عن المنظمات المدنية الإسلاميَّة الأخر، البذرة الأولى في إيقاد فكر سياسي شيعي، الأمر الذي ساعد على الانتقال من حالة الجمود الفكري والسياسي إلى حالة الاحتكاك بالمجتمع ومحاولة استيعابه سياسياً وفكرياً، بعد رواج الأفكار الشيوعية والعلمانية الدخيلة على الإسلام، وركوب أمواجها من قبل الشباب، وجدت هذه الأفكار وغيرها لها أرضية خصبة للانتشار. ويعزى ذلك إلى أن الساحة الإسلاميَّة كانت مفرغة من روح الإسلام وتعاليمه[1].

تأسيساً لما سبق، وجد مجموعة من الشباب النجفي المثقف من خريجي مدارس منتدى النشر، وفي محاولة للنهوض بالواقع الإسلامي، ضرورة التحرك والتصدي للفكر الشيوعي، إذ استطاعت تأسيس حزب شيعي في النجف سمي بـ(الحزب الجعفري) عام 1952، وقد ضمت اللجنة المؤسسة كل من السيد (حسن شبر وعبد الصاحب دخيل، ومحمد صادق القاموسي)، وقد سعى الحزب إلى إقامة المجالس والمواكب الحسينية الهادفة لنشر المفاهيم الإسلاميَّة الحركية، ومحاولة كسب أبناء الأمة اتجاهها، إلا أن الحزب لم يستمر في عمله سوى عام واحد[2].

وتمكن السيد أحمد المرعبي من تأسيس (منظمة شباب العقيدة والإيمان)، والذي شكل أولى حلقاته في النجف عام 1957، معتمداً على أسلوب التأكيد على نشر مفاهيم الإسلام بالحلقات الدراسية العلمية، التي كانت تُلقى على طلاب الحوزة في مساجد الهندي والتُرك والصحن الحيدري الشريف (المرقد العلوي)، وكان مدار اهتمامه نشر روح الإسلام في المجتمع، إلا أنه فشل في الاستمرار في عمله [3].

وأجرى محمد هادي السبيتي[4] أبرز قادة الإسلام السياسي (الشيعي) آنذاك ومنظره الفكري،

(1) طارق مجيد تقي العقيلي، مقدمة في تاريخ العراق...، ص400؛ عامر حميد سلطان، المصدر السابق، ص72.

(2) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلاميَّة حقائق ووثائق...، ص37-38؛ حسن شبر، التحرك الإسلامي...، ص 432- 434.

(3) صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلاميَّة حقائق ووثائق...، ص38.

(4) محمد هادي السبيتي: ولد عام 1931 وهو ابن الشيخ عبد الله السبيتي من الأسر الدينية العريقة من جبل عامل، وجده لأمه هو السيد عبد الحسين شرف الدين، أنهى دراسته في الاعدادية المركزية ببغداد عام 1949، وبعد إتمام دراسته في متوسطة الكاظمية عام 1942 التحق بكلية الهندسة وتخرج منها عام

والشيخ مهدي الخالصي والسيد مرتضى العسكري وعبد الصاحب دخيل، وآخرون، اتصالات عديدة في محاولة لتأسيس تنظيم إسلامي، قبيل الاتفاق على تأسيس الدعوة الإسلاميَّة، وكان جملة ما أُتفق عليه أن يكون مركزه الكاظمية، وقد نقلوا تلك الفكرة إلى السيد محمد باقر الصدر [1]، ولاقت استحسانه[2]. وكان السيد الصدر قد أكد على جواز بل وجوب قيام الحكومة الإسلاميَّة في زمن الغيبة بآية الشورى[3]، وذلك بعد أن طلب منه السيد مهدي بن المرجع الأعلى السيد محسن الحكيم ذلك، بقوله: «سيدنا أهم شيء الآن أن تكتب لنا رسالة في مشروعية الحكومة الإسلاميَّة، وشكل الحكومة الإسلاميَّة»[4].

في الواقع، ثمة إشكالية تحوم في مكان وزمان الاجتماع التأسيسي للحزب، إذ أن مؤسسي الدعوة الإسلاميَّة وقادتها من (الرعيل الأول)، الذين حضروا الاجتماعات الأولى كانت شهاداتهم متباينة، ولعل ذلك يعود إلى السرية والتكتم الذي اتبعه المؤسسون، وهو يعكس بدوره مدى حساسية التحرك السياسي الإسلامي[5].

وأخيراً، تكاملت إلى حد كبير مقومات الدعوة الإسلاميَّة من الناحية النظرية والعملية عام 1959 [6]، وتعد بعض الاجتماعات النواة الأولى للعمل باسم الدعوة الإسلاميَّة، نظراً لاجتماع غالبية القيادة المؤسسة، إذ اجتمع كل من (السيد محمد باقر الصدر، ومحمد هادي السبيتي،

1955، أصبح موظفاً في محطة كهرباء جنوب بغداد، ومن المؤسسين لمحطة كهرباء سامراء، انتمى إلى الإخوان المسلمين عام 1952، وحزب التحرير عام 1954، ويعد أبرز المؤسسين لحزب الدعوة الإسلاميَّة عام 1959 ومنظره في الفكري، اعتقل في عمّان عام 1981 واعدم عام 1988. للمزيد ينظر: عامر حميد سلطان، المصدر السابق.

(1) السيد محمد باقر الصدر: ولد عام 1935 في مدينة الكاظمية، درس الأصول والفقه ومختلف العلوم الدينية على يد كبار علماء الحوزة، وبدأ نبوغه ليدرس في الحوزة عام 1959، وفي هذه المدة كان من أبرز من أسس حزب الدعوة الإسلاميَّة في عام 1957، ألف عدداً من الكتب النادرة، تعرض لاعتقالات عديدة حتى تم إعدامه على يد حكومة البعث في 9 نيسان 1980، هو وأخته العلوية بنت الهدى للمزيد ينظر: عبد الغني الأردبيلي، أسرة آل الصدر، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1998، ص32-38؛ أميرة سعيد زبالة الياسري، محمد باقر الصدر.. دراسة تأريخية، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة بابل، 2008.

(2) محمد الحسيني، محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق، طبعة شريعت، قم، 1428هـ ص97.

(3) من فكر الدعوة الإسلاميَّة، القيادة الحركية في الإسلام، ط1المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، 1982، ص33.

(4) جاسم الزيني، الدولة في فكر محمد باقر الصدر، دار المتقين للثقافة والعلوم والطباعة والنشر، بيروت.

(5) للمزيد عن هذا الموضوع ينظر: عامر حميد سلطان، المصدر السابق، ص 79-82.

(6) وزارة الداخلية، مديرية الامن العامة، حزب الدعوة الإسلاميَّة الواقع والحقيقة...، ص17.

والسيد مرتضى العسكري، والسيد محمد مهدي الحكيم، وعبد الصاحب دخيل، ومحمد صادق القاموسي ومحـمـد صـالح الأديـب)، وقد قام السيد مرتضى العسكري بأداء القسم قبل السيد الصدر، رغبة من الأخير[1].

ثانياً: الحركة الإسلاميَّة السياسية السنية

إن المخاض الفكري الذي عاشته الساحة العربية أفرز بعض الحركات الإسلاميَّة السنية منها (الحركة الوهابية في السعودية، والسنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان)[2]. التي رأت بأن الأمة العربية على اختلاف أجناسها وألوانها، مدركة تماماً بأن الانقسام الذي أحدثته حالة الانهيار للخلافة الإسلاميَّة العثمانية، لا يمكن أن يلتئم من دون إرجاع تلك الخلافة التي انتهت مع سقوط الدولة العثمانية[3]، بحسب المتبنيات العقدية لتلك الحركات. وقد حملت كثير من الحركات الإسلاميَّة السنية شعار عودة الخلافة في مختلف الديار الإسلاميَّة، كما نادى بعودتها كثير من العلماء والشخصيات[4]، فضلًا عن رغبة هذه الحركات بالتحرر من تأثير الغزو الأجنبي لاسيما الفكري والاجتماعي بعودة المسلمين إلى الكتاب والسنة[5]. وكان من بين هذه الحركات، حركة الإخوان المسلمين وما سواها.

جماعة الإخوان المسلمين

ارتبط وجود حركة الإخوان المسلمين، بالمعنى التنظيمي والحزبي في العراق، بالشيخ محمد محمود الصوَّاف[6]، إذ إن البيئة والنشأة الدينية التي عاشها الصوَّاف أكسبته زخماً

(1) وزارة الداخلية، مديرية الأمن العامة، حزب الدعوة الإسلاميَّة الواقع والحقيقة...، ص3محمد الحسيني، المصدر السابق، ص74.

(2) للمزيد ينظر: يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلاميَّة وهموم الوطن العربي والإسلامي، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت،1997، ص39-40.

(3) فتحي يكن، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988، ص53-91؛ حسين بن محمد بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، دار الوفاء للطباعة والنشر، السعودية، 1987، ص257.

(4) محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، دار المدينة المنورة للطبع والنشر، 1989، ص31-32.

(5) موفق بني المرجة، صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلاميَّة، الخليج للطباعة والنشر الكويت، 1984، ص368.

(6) محمد محمود الصوَّاف: ولد في الموصل عام 1914، درس على يد مشايخ مدينته، مارس التدريس في المدارس الابتدائية، درس في الأزهر وحصل على الشهادة العالمية منها عام 1946، عُين استاذاً في كلية

عالياً مـن الانـدفاع والحماسـة بفكـرة إقامة الدولة الإسلاميَّة بعد أن تأثر بالأفكار الإسلاميَّة السياسية، التي تبنتها ودعت إليها جماعة الإخوان المسلمين[1]، ومرشدها العام، حسن البنا[2]، فعلى مدى الأعوام التي قضاها الصوَّاف في مصر (1939-1946)، للدراسة في الجامع الأزهر، أتاحت له الفرصة لحضور (مجلس الثلاثاء)، الذي يعقد في مقر الإخوان العام في القاهرة، وحرصـه علـى حضـور صلاة الجمعة فيـه ليستمع لخطبتهـا التـي كـان البنـا يقـوم بإلقائها، فضلاً عن إمامته صلاة الجماعة. يُذكر أن الصوَّاف كان يحضر معظم الندوات التي تعقد في مقر الإخوان[3]، بلا شك، إن دأب الصوَّاف على التواصل مع نشاط جماعة الإخوان ومرشدها العام يؤكد انتمائه إليها، واختمار فكرة إقامة الدولة الإسلاميَّة، التي تدعو إليها جماعة الإخوان، وتشبعه بها، وبضـرورة أن تشـق الجماعـة طريقها، وتؤسس فرعـا لـهـا فـي العراق[4].

لذلك، أخذت أفكار الإخوان المسلمين تظهر في مدينة الموصل، والانتشار في عمـوم العراق بعد عودة الصوَّاف من مصر إلى العراق، واستطاع بعمله أن ينشر أفكار الإخوان

الشريعة عام 1948، أسس جمعية الأخوة الإسلاميَّة، وأصبح مراقبها العام، ترك العراق عام 1959 ليتوجه إلى سوريا والسعودية، وتولى فيها مناصب عديدة منها عضواً في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي وعضواً في المجمع الفقهي الإسلامي للرابطة ومستشاراً لوزراء المعارف السعودية، توفي في 9 تشرين الأول (أكتوبر) 1992. للمزيد ينظر: جاسم محمد عبد الله نجم اللهيبي، محمد محمود الصوَّاف (1915-1992) دراسة في سيرته ودوره الديني والسياسي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الموصل، 2003.

(1) كان قادتها اختلفوا في تسمية حركتهم، فأفصح حسن البنا عن رأيه وقال لهم نحن إخوة في خدمة الإسلام فنحن «الإخوان المسلمون». للمزيد ينظر عبد العظيم محمد رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر من 1931 إلى سنة 1948، د-مط، القاهرة، 1973، ص298.

(2) حسن البنا: ولد عام 1906. تتلمذ على محمد رشيد رضا، وكان يتابع منذ صغره باهتمام ما يتلقاه من الفقه الإسلامي في مدرسة المعلمين بدمنهور، أكمل دراسته بعد ذلك بدار العلوم ليزيد في إطلاعه على علوم القرآن والسنة والأدب العربي. وتخرج فيها بإحرازه المرتبة الأولى عام 1927. اغتيل عام 1949 بعد حل الحكومة المصرية لتنظيم الإخوان واعتقال قادتها، للتفاصيل ينظر: رفعت السعيد، حسن حركة الإخوان المسلمون، متى وكيف ولماذا؟، دار الثقافة الجديدة، القاهرة،1980؛ محسن محمد، من قتل حسن البنا؟، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1987، جمعة أمين عبد العزيز، أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين، الكتاب الأول، ظروف النشأة وشخصية الإمام المؤسس، دار التوزيع والنشر الإسلاميَّة، القاهرة، 2002.

(3) كاظم أحمد المشايخي، تاريخ نشأة الحزب الإسلامي العراقي، ص10.

(4) كاظم أحمد المشايخي، الشيخ محمد محمود الصوَّاف رائد الحركة الإسلاميَّة في العراق، ط1، مطبعة أنوار دجلة، بغداد، 2009، ص20.

المسلمين بالمحاضرات والدروس التي كان يلقيها آنذاك[1]. إلا أن قيادة الإخوان في مصر كانت ترى بأن حركتهم ستجد صعوبة بالغة في حال تأسيس فرع لها في العراق، وهذا ما حدث، إذ عارضت الحكومة العراقية إجازة فرع لحركة الإخوان، وذلك في ضوء قانون الجمعيات[2]، واستمر هذا الرفض، حتى عام 1949، إذ تم إجازتها باسم جمعية الأخوة الإسلاميَّة [3].

فأصبح نشاط الإخوان المسلمين أكثر فاعلية من ذي قبل، لاسيما بعد أن أصبحت المدرسة السليمانية، في قشلة السراي وسط بغداد كمركز عام للإخوان ومقر لهم، إذ تُلقى الدروس فيها، ويعقد الشيخ الصوَّاف، والشيخ أمجد الزهاوي[4]، اجتماعهما الأسبوعي لإلقاء محاضرات الوعظ والإرشاد، ثم انتقل مقر الإخوان إلى دار جعفر العسكري، الذي اشترته الجمعية في عام 1951 والكائن في الباب المعظم في الزقاق المقابل لجامع الأوزبك، وكان الإخوان المسلمين يستثمرون المناسبات الدينية؛ لتوجيه الرأي العام لمبادئهم ونشر أفكارهم، واستفادوا من بعض الجرائد العلنية كجريدتي (السجل) و(الحساب) التابعة لهم، في محاولة إلى «أسلمة» المجتمع العراقي من جديد وتحقيق أهداف الإسلام بقيام الدولة وحكومتها الإسلاميَّة الصالحة، التي تطبق وتلبي الحقوق المشروعة للأمة في تحرير الوطن من المستعمر والتخلص من «أعوانه وأذنابه»، بحسب آرائهم وتصورات عقائدهم[5].

إن التحالف بين السياسة والدين الذي شهدناه بتلك المدة، أفضى بتشاطر المتعاطين

---

(1) رشيد الخيون، مائة عام على الإسلام السياسي....

(2) للمزيد من المعلومات عن هذا القانون الذي يعود صدوره إلى عام 1922 ينظر: رعد ناجي الجدة تشريعات الجمعيات والأحزاب السياسية في العراق، ط1، بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص23-29.

(3) إيمان عبد الحميد محمد الدباغ، جمعية الأخوة الإسلاميَّة 1949-1954، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة الموصل، 2005، ص24؛ عبد الجبار حسن الجبوري، المصدر السابق، ص199.

(4) أمجد الزهاوي: ولد في بغداد عام 1882، درس في مدارس بغداد الابتدائية والإعدادية، سافر إلى إستانبول ودرس في كلية القضاء الشرعي حتى تخرج عام 1908، عاد إلى العراق وعُين في وظائف حكومية عديدة ومختلفة، منها مستشاراً للحقوق في وزارة الأوقاف عام 1921، ثم رئيساً لمجلس التمييز الشرعي عام 1933 حتى عام 1947، إذ أُحيل على التقاعد، عاد إلى بغداد وتوفي في 18 تشرين الثاني 1967. للمزيد ينظر كوركيس عواد، معجم المؤلفين العراقيين في القرنين التاسع عشر والعشرين 1800-1969، مج1مطبعة الارشاد، بغداد، 1969ص147، مجول محمد محمود جاسم العكيدي، الشيخ أمجد الزهاوي 1883-1967 دراسة تاريخية، اطروحة دكتوراه (غير منشورة)، كلية التربية، جامعة الموصل،2004.

(5) محسن عبد الحميد، تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في العراق من عام 1945 إلى 1965، د-مط، د ت، ص99؛ طارق مجيد تقي العقيلي، مقدمة في تاريخ العراق السياسي المعاصر...، ص395.

بالإسلام السياسي (الشيعي- السني) على أهداف مشتركة لعل من أبرزها الحاكمية الإلهية[1]، بإقامة الدولة الإسلاميَّة، وأسلمة المجتمع العراقي بمحاربة الإلحاد والحد من انتشار الأفكار الشيوعية، إذ عملت تلك الأهداف على ضرورة التقارب بين شطري الإسلام السياسي والتعاون فيما بينهما على تحقيق أهدافهما، والظاهر، أن مبادرات الوحدة الإسلاميَّة التي رسمت ملامحها اللقاءات والزيارات، التي قام بها في مطلع خمسينات القرن العشرين، عدد من رجال الدين الشيعة لقادة حركة الإخوان المسلمين في بغداد، كان الغرض منها توحيد كلمة الإسلام السياسي وتبديد الاختلافات الفقهية بين المسلمين والانخراط بعمل سياسي إسلامي موحد. ففي هذا الصدد زار الشيخ محمد مهدي الخالصي، مع عدد من رجال الدين الشيعة، مقر جمعية الإخوة الإسلاميَّة، مستثمراً أوقات المحاضرات التي تقيمها بعد صلاة العشاء كل يوم خميس لطلاب الجامعات والثانويات المتأثرين بفكر الإخوان المسلمين وبالإسلام السياسي بعامة[2].

حزب التحرير الإسلامي

إن اختلاف الأيديولوجيا بين قادة الإخوان المسلمين أفضت في النهاية إلى انشقاقات عاشتها الحركة، كان أبرزها قيام مجموعة من الشخصيات الفلسطينية[3]، بتأسيس حزب إسلامي بعيداً عن الإخوان المسلمين، تكون القدس مقراً له[4]، وقد ساعدت مجموعة من العوامل على ذلك، منها الاختلاف الفكري الذي نشأ بين مجموعة من أعضاء

(1) يرتبط مفهوم الحاكمية الإلهية في الأدبيات السياسية المعاصرة بفكرة أبي الأعلى المودودي (1903-1979)، وهي منهج يرتبط بتفسيره لمفهوم التوحيد ذاته، إذ يرى أن الحاكمية هي تجسيد لطاعة الإنسان للحاكم في شقيها السياسي والقانوني. للمزيد ينظر جمال سند السويدي، السراب، ط4، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، أبو ظبي، 2015، ص569-570.

(2) إيمان عبد الحميد محمد الدباغ، المصدر السابق، ص 72.

(3) استطاع الشيخ تقي الدين النبهاني الاتصال بعدد من الشخصيات الدينية والعلمية وهم كل من: الشيخ أحمد الداعور من قليقلة، ونمر المصري وداود حمدان من اللدّ والرملة، والشيخ عبد القديم زلوم من الخليل، وعادل النابلسي، وغانم عبدة، ومنير شقي، والشيخ اسعد بيوض التميمي وغيرهم، لتأسيس حزب إسلامي مستقل عن الإخوان المسلمين. للمزيد ينظر هشام عليوان، الشيخ تقي الدين النبهاني داعية الخلافة الإسلاميَّة، د-مط، د-ت، ص18.

(4) أحمد الموصللي، موسوعة الحركات الإسلاميَّة في الوطن العربي وإيران وتركيا، ط1، مركز وحدة الدراسات العربية، بيروت، 2004، ص407؛ صلاح مهدي علي الفضلي، المرجعية الدينية ودورها الوطني في تاريخ العراق الحديث والمعاصر 1900-2002، جعفر العصامي للطباعة الفنية الحديثة، بغداد، 2010، ص297.

الإخوان المسلمين بعد افتتاح أول فرع لها في القدس عام 1945، من جانب، والنهاية المأساوية لحرب فلسطين عام 1948، ضد العدوان الإسرائيلي، والخذلان العربي الذي شهدته تلك الحرب، من جانب آخر، ناهيك عن الضربة التي تعرضت لها حركة الإخوان عام 1954 في مصر[1]، وباقي البلدان العربية[2]. لقد ساعدت تلك العوامل الشيخ تقي الدين النبهاني[3]، مؤسس الحزب وزعيمه الروحي والسياسي[4]، الذي كان يسعى لتأسيس مشروع سياسي إسلامي يضم مفكري الأمة الإسلاميَّة، للوقوف بوجه التحديات الإقليمية والدولية، والشيء الأساس هو إعادة الخلافة والحكم بما انزل الله تعالى[5]. وففي تشرين الثاني (نوفمبر) 1952 قدم خمسة من الأعضاء المؤسسين لوزارة الداخلية الأردنية طلباً للحصول على إجازة تأسيس حزب سياسي، وبعد استكمال الإجراءات القانونية[6]، حصل الحزب على الإجازة في 14 آذار (مارس) 1953، وسمح له بممارسة نشاطه في ضوء نظامه الداخلي، إلا أن طبيعة النظام الملكي في الأردن والذي يختلف جذرياً عن المتبنيات الفكرية لحزب التحرير، ومبادئه المعلنة القائمة على الانقلابية والتعددية السياسية، وحق الاشتراك في السلطة، فضلاً عن عدم اعترافه بالنظام الهاشمي القائم،

(1) وهو ما يعرف بحادثة (المنشية) التي اتهم الإخوان فيها بمحاولة اغتيال جمال عبد الناصر، عندما أُطلق عليه الرصاص في أثناء إلقائه خطاباً في الإسكندرية بمناسبة توقيع اتفاقية الجلاء، وقد أدى ذلك إلى اعتقال المئات من الإخوان المسلمين وزجهم في المعتقلات، وكان من بينهم المرشد العام الذي حكم عليه بالإعدام. للمزيد ينظر: عبد الرحمن الرافعي، تاريخنا القومي في سبع سنوات 1952-1959، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1989، ص131؛ إيمان عبد الحميد محمد الدباغ، المصدر السابق، ص283.

(2) جودت القزويني، تاريخ القزويني...، مج27، ص264-265؛ هشام عليوان، المصدر السابق، ص 63؛ رشيد الخيون، لاهوت السياسة...، ص355.

(3) الشيخ تقي الدين النبهاني: ولد عام 1914، أنهى دراسته الابتدائية في مدرسة قرية اجزم، ودرس الثانوية في مدرسة عكا التي لم يستمر بها، إذ انتقل إلى القاهرة للالتحاق بالأزهر، وفعلاً تخرج منه عام 1932 بعد حصوله على شهادة العالمية في الشريعة، بعدها عمل في دائرة المعارف الفلسطينية مدرساً للعلوم الشرعية، وفي 1945، عين قاضياً لمحكمة الرملة، توفي عام 1977. للمزيد ينظر: أحمد العلاونة، ذيل الإعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط، دار المنارة للنشر والتوزيع، 1998، ص 171، هشام عليوان، المصدر السابق 15-21؛ أحمد الموصللي، المصدر السابق، ص 407.

(4) حزب التحرير، دستور حزب التحرير، منشورات حزب التحرير، بيروت، 1959

(5) حزب التحرير، تأسيس حزب التحرير، د-مط، د-م، 1985، ص2.

(6) وهم كل من: تقي الدين النبهاني، رئيساً، داود حمدان نائباً للرئيس، غانم عبدة اميناً للصندوق، عادل النابلسي عضواً، منير شقير عضواً. للمزيد ينظر قناة الجزيرة الإخبارية، برنامج الإسلاميون (النبهاني وحزب التحرير) 4/12/2009؛ هشام عليوان، المصدر السابق، ص19.

كل ذلك كان كفيلاً بقيام الحكومة باستدعاء مؤسسيه واعتقال أربعة منهم، وأصدرت السلطات بياناً في 22 آذار من العام نفسه، عدّت فيه الحزب غير قانوني ومنعته من مزاولة نشاطه [1].

في الحقيقة، كانت «الانقلابية» المبدأ الأساسي في المتبنيات الفكرية للحزب لتحقيق أهدافه، إذ يرى النبهاني أن عملية الانقلاب تبدأ بقيام خلية أولى، تتحول إلى كتلة، ثم إلى حزب مبدئي ينمو في اتجاهين: الأول ناحية تكاثر خلاياه. والثاني، إيجاد الوعي العام بالمبدأ عند الأمة كلها[2]. لذلك، كان النبهاني يدعو إلى إقامة دولة الخلافة الإسلاميَّة، ويرى أنه من الجائز التنازع على طلب الخلافة للمسلمين جميعهم، معتمداً على عدم وجود نص في النهي عن التنازع عليها[3].

وعلى أية حال، دخل حزب التحرير إلى العراق في حدود عام 1953 بوساطة الأستاذ عبد القديم زلوم، وبعض الطلبة الأردنيين والفلسطينيين المقيمين في العراق، الذين كانوا يحملون الثقافة الإسلاميَّة مبدأً لتوجهاتهم السياسية، وكان طريقهم في كسب الأنصار والمؤيدين موجهة للشباب الواعي المتحمس للقضية الإسلاميَّة، في حين يرى بعض الباحثين أن دخول أفكار الحزب إلى العراق كانت بوساطة عبد الفتاح شعبان[4].

وبحكم تصورات الشيخ النبهاني فقد أولى ولاية العراق بحسب أدبيات حزب التحرير، اهتماماً كبيراً، إذ اعتقد بأن توجهات لا إسلامية تسود العراق، في تلك الحقبة، مما دفعه إلى الوجود في العراق لأكثر من مرة والاجتماع بالقيادة الفرعية فيه[5]، والحق، أن حزب التحرير استطاع كسب كثير من الأنصار والمؤيدين لتوجهاته السياسية الإسلاميَّة

(1) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، منشورات حزب التحرير، ط4، 2001، ص10؛ قناة الجزيرة الإخبارية، برنامج الإسلاميون (النبهاني وحزب التحرير)12/4/ 2009.

(2) تقي الدين النبهاني، التكتل الحزبي، المصدر السابق، ص10؛ رشيد الخيون، مائة عام على الإسلام...، ج2، السنة، ص111.

(3) من المفيد أن نشير هنا، ان النبهاني قد أخطأ في هذا الطرح، كونه مخالفاً للآية القرآنية «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا». سورة النساء، آية 56.

(4) عروبة جميل محمود عثمان، موقف الأحزاب السياسية من القضايا الاجتماعية في العراق 1946 1958، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الموصل، 2001، ص56.

(5) عامر حميد سلطان، المصدر السابق، ص 47.

في العراق، لاسيما أن فكر الحزب في بعض جوانبه كان أقرب إلى الأطروحة المهدوية الإسلاميَّة [1].

مما سبق يبـدو واضحاً، أن خطاب حزب التحرير القائم على أيدلوجية إسلامية سياسية ثورية، ركزت على حد كبير بإعادة الخلافة الإسلاميَّة الراشدة، وتصديها للسلطة في ظل تراجع الإخوان المسلمين على الساحة العربية والإسلاميَّة، بتحقيق حلم إعادة الدولة الإسلاميَّة. والظاهر، أن هذا الخطاب الثوري الإسلامي لقي تجاوباً من لدن المثقف الإسلامي العراقي، بعد أن يئس من مشاريع الأحزاب الوطنية والمشروع القومي العربي. فإن تنامي الحركات الإسلاميَّة السياسية السنية في العراق، كان ردة فعل عاشتها النخب الإسلاميَّة تجاه استشراء الفكر المادي اليساري الممثـل بـالحزب الشيوعي العراقي، والاتجاهـات القومية العربيـة التـي تقاطعـت مـع التوجهات الأممية الإسلاميَّة الداعية إلى وحدة البلدان الإسلاميَّة.

وفي ضوء ذلك، يبدو أن الشيخ النبهاني قد أطمئن على ضرورة تأسيس فرع للحزب في العراق اعتماداً على النخب الإسلاميَّة العراقية، ففي السابع عشر من تشرين الثاني عام 1955، قدم مجموعة من قيادات الحزب[2]، طلباً إلى وزارة الداخلية العراقية لإجازة الحزب، إلا أن الوزارة رفضت الطلب[3]، معللة ذلك بسياسة الحزب الداعية إلى تشجيع المعارضة، وإشاعة روح التحريض والكراهية تجاه الحكومة العراقية[4]. لذلك، اضطرت قيادة الحزب إلى اللجوء

(1) المهدوية: عقيدة إسلامية يؤمن بها غالبية المسلمين على اختلاف مذاهبهم، والتي تؤكد على خروج مصلح في آخر الزمان. وقد اتفق المسلمون على انه من ذرية الرسول الكريم (صلى الله عليه واله)، وقد اتفق كثير من المسلمين على أنه الإمام محمد بن الحسن المهدي (عليه السلام) والذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً. للمزيد عن عقيدة المسلمين بالإمام المهدي ينظر: نبيلة عبد المنعم داوود، نشأة الشيعة الإمامية، ط1، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1994، ص287-291؛ جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية، ترجمة: أبو العيد دودو، ط1، منشورات الجمل، كولونيا، 2005.

(2) وهم كل من محمد هادي السبيتي، وحسين أحمد الحاج صالح، إبراهيم مكي الواعظ، عبد العزيز البدري، عبد الله أحمد، سامي الديواني، عبد الغني محمد الحلاج ياسين، خالد أمين الخطار للمزيد ينظر: حسن السعيد، نواطير الغرب، صفحات مـن ملـف علاقة اللعبة الدوليـة مع البعث العراقي 1948-1968، ط1، بيروت، 1992، ص248؛ شمران العجلي، الخريطة السياسية للمعارضة العراقية، دار الحكمة، لندن، 2000، ص55؛ هادي حسن عليوي، الأحزاب السياسية في العراق السرية والعلنية، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 2001، ص380.

(3) عبد الجبار حسن الجبوري، المصدر السابق، ص200-201؛ هادي حسن عليوي، المصدر السابق، ص 380؛ شمران العجلي، المصدر السابق، ص 55.

(4) حزب التحرير، دستور حزب التحرير، ص 63.

للعمل السري، وتكثيف نشاط الحزب السياسي بين الأوساط الاجتماعية، وخلق بؤر إسلامية ثورية بينها[1]، بعدما عمدت السلطات الأمنية؛ لإصدار قرار بحظر الحزب داخل العراق، وتجريم كل من انتسب إليه، أو أسهم في نشاطه [2].

(1) حسن السعيد، المصدر السابق، ص248؛ هادي حسن عليوي، المصدر السابق، ص 380.

(2) رشيد الخيون، لاهوت السياسة...، ص 367؛ صلاح الخرسان، حزب الدعوة الإسلاميَّة حقائق ووثائق...، ص41.

الفصل السابع

ملخص عن التيار السلفيِّ

أ. المتمرس. د. الشيخ عبد اللطيف الهميم

المقدمة

يعد بحثنا هذا جزءاً من مشروعنا العلمي الطموح، الذي يركّز على تأويل الفكر الديني من أجل فهمه وانتقاد الجوانب السلبية فيه، في ضوء قراءة نظرية ومنهجية نقدية لأصول هذا الخطاب وعبر تسليط الضوء على أبعاده التاريخية والأيديولوجية التي غالبًا ما يتغاضى عنها كثيرون.

لقد فحصنا الخطاب في شكله التقليدي والمعاصر، فوجدناه منغمساً في تصورات كلامية وأيديولوجية معقدة وبعيدة عن معاني الدين نفسه، من حيث كونها تكرّس الجمود والجهل والتخلّف باسم قدسية مزعومة، وذلك ما يستوجب إعمال العقل للتأويل والنقد من جديد. وبالفعل، يدرك هذا الخطاب أنّ الاحتكام إلى هذه السلطة (العقل) يفقده كل أسلحته ويكشف قناعه وزيفه الأيديولوجي، لذا يبقى عاجزًا عن الحوار على أرضية العقل المتجدّد والعقلانية المنفتحة.

ودرءاً لأي تجديد، يلجأ هذا الخطاب التقليدي إلى إبداء الرفض والاعتراض في وجه أيّة محاولة تروم تأسيس منهجية تأويلية عقلانية جديدة في ثقافتنا، ويوظف ضد ذلك سلاحه المعروف: التكفير، وهو سلاح فعّال، في واقع متخلف يعاني أغلبية أفراده من الأمية التعليمية، ويعاني غالبية متعلّميه من الأمية الثقافية، ويستسلم كثير من مثقفيه لابتزاز تهمة التكفير، فيلجأون إلى مبدأ التقية والمصالحة، ليصبح بذلك هذا الخطاب الديني قويًّا، بالخوف والرهبة وليس بالحجة والدليل.

وقبالة هذا المنطق السائد في الثقافة الإسلاميَّة المعاصرة، ارتأينا نهج أسلوب التأويل الفاحص والناقد تجاه ممكنات الخطاب الديني، لا سيما في شكله المعاصر، كما يدافع عنه رواد الحركات الإسلاميَّة الحديثة والمعاصرة ومنظّروها، وذلك للوقوف عند منطلقاته الأيديولوجية، وفضح طريقة تأويل رواد هذا الخطاب لها، وكذا تزييف آليات اشتغالهم واستدلالهم عليها.

ولعرض هذه الطريقة التأويلية النقدية، نقترح هنا تسليط الضوء على طبيعتها المنهجية، وأفقها النقدي:

إن هذا البحث يعد جزءاً من إشكالية عامة، يتناول السلفية وتأثيراتها في الواقع العراقي، التي تراوحت بين التقديس الذي بقي أصحابه معه أسرى الماضي وبين التدنيس الذي تبرأ أصحابه من كل الماضي، وكلٌ يدّعي أن نظرته موضوعية وواقعية، لذا لا نهدف في الدراسة الكشف عن ذاتية هذه القراءات والتيارات السلفية، ليكتسب مصطلح السلفية معه مضموناً جديداً. وقراءتنا هذه تأتي في سياق مشروع نقدي شامل تحت مسمى تفكيك الخارطة الذهنية المتشددة وفك الاشتباك، والدعوة إلى الجدية والعمق في فهم النصوص ومقاصد الشريعة.

لقد كان للتطورات السياسية التي لحقت بمجتمعنا الدور الأبرز في جعل مظاهر التعبير عن أهداف بعض هذه الجماعات، تأخذ أشكالاً وتوجهات متعددة، فمن الدعوة إلى الإصلاح إلى الجنوح نحو (التطرف). والظاهر أن هذه الجماعات انطلقت في أطراف المدن، واتسمت بالانتشار والتغلغل السريع، لما وجدت من توافق الغلظة وشدة الطباع، وكان بعض هذه التنظيمات توصف بالدقة في العمل وحبك التنظيم، كما أن هناك أنواعاً أخر من هذه الجماعات وُصفت بالعشوائية. ولعل جهود قيادات هذه الجماعات عامل مؤثر على طبيعة هذه التنظيمات وأسلوب عملها.

أولاً: أقسام التيارات السلفية

يمكن تقسيم التيارات السلفية بحسب مواقفها السياسية إلى سبعة تيارات رئيسة، سوف نطلق عليها تسميات اخترناها جدلاً، لتسهيل الإشارة إليها في هذه الدراسة.

1. **التيار الأول:** هو التيار الذي يختزل الفكر السياسي في الإقرار للأنظمة الحاكمة بالشرعية، ووجوب الطاعة التعبدية لها، ويشترط التصريح بالكفر من أجل النظر في الشرعية. يُطلق على

هذا التيار في الدوائر السلفية بالتيار الجامي أو المدخلي نسبة إلى (محمد أمان جامي) أو (ربيع المدخلي)، وهما من رموز هذا التيار والمنظّرين له. ومن أبرز الشخصيات التي تمثله الآن فضلاً عن الشيخ المدخلي، علي الحلبي وعبيد الجابري وعبد الله السبت وشخصيات أخر في الخليج والأردن. ومع أن هذا التيار ينسب نفسه للسلفية إلا أن بقية الفرق السلفية تعده من طوائف المرجِّئة. وتتلخص أهم أفكار (المداخلة) في موالاتهم للأنظمة ومعاداتهم للحركات الإسلاميَّة، وغلوهم في التفسيق والتبديع والتأثيم، والقدح بالعلماء والنيل منهم، وسوء الظن بالمخالف، وتصيد الأخطاء، وتتبع العثرات. فإذا كانت الكلمة من عالم تحتمل أوجهاً، أخذوا أشدها سوءاً، ثم مهما حاول أن يبين ويوضح اتهموه بالكذب والخداع.

2.**التيار الثاني**: يقر من الناحية العملية لكثير من الأنظمة الحاكمة بالشرعية، لكنه من الناحية النظرية يطرح وجهة نظر أكثر مثالية وتفصيلاً، بخاصة إن كان الطرح غير محرج مع الأنظمة. بالطرح النظري ينسب لهذا التيار مواقف وفتاوى لها علاقة هامة بقضية الديمقراطية. ويمكن إدراج الألباني ومقبل الوادعي وابن باز وابن عثمين من ضمن هذا التيار. كذلك يمكن إدراج عدد كبير من أعضاء المؤسسة الدينية الرسمية في المملكة العربية السعودية مع هذا التيار. ولا بأس أن نطلق عليه اصطلاحاً بالتيار المشيخي؛ بسبب المشايخ المشهورين فيه.

التيار الثالث: هو تيار الجماعات التي تسمي نفسها سلفية، مثل جماعة عبد الرحمن عبد الخالق وعبد الرزاق الشايجي وحامد العلي في الكويت، وجماعة أنصار السنة في السودان ومصر سابقا. وهذا التيار قريب جداً من فكر التيار المشيخي، لكن لديه شيء من التنظيم والنشاط السياسي، ويتجلى في النموذج الكويتي مثلاً بجماعة الحركة السلفية العلمية، التي يعد الدكتور عبد الرزاق الشايجي والدكتور حامد العلي من رموزها. وربما يصنف مع هذا التيار الشيخ علي بالحاج في مرحلة ما قبل الانتخابات في الجزائر. ويمكن تسمية هذا التيار جدلاً بتيار السلفية العلمية.

التيار الرابع: هو تيار الشخصيات السلفية داخل جماعة الإخوان المسلمين مثل الزنداني في اليمن وعمر الأشقر في الأردن وعصام البشير في السودان. ولهذه الشخصيات وجود قوي في جماعة الإخوان. ويبدو أنها بدأت تفرض نفسها بعد انتشار العلم الشرعي، وموجة التفكير السلفي عند جمهور الإخوان. ومواقف هذه الشخصيات من القضايا السياسية في الجملة، لا تخرج عن موقف حركة الإخوان، ويمكن تسمية هذا التيار بسلفيي الإخوان.

التيار الخامس: هو التيار الأوسع انتشاراً وتأثيراً في المحيط السلفي، ويتميز بنشاط فكري وحركي، ويعد أقدر التيارات على الاتصال بالدوائر الإسلاميَّة الواقعة خارج السلفية، بل حتى الاتجاهات غير الإسلاميَّة. ويندرج تحت هذا التيار اتجاه محمد سرور زين العابدين، والشخصيات المحسوبة على مدرسته، مثل سلمان العودة وسفر الحوالي وعبد المجيد الريمي وجمال سلطان وصلاح الصاوي ومحمد الأحمري ومحمد إسماعيل المقدم. ولهذا التيار في الجملة موقف متحفظ على شرعية الأنظمة من دون الدعوة للتكفير أو رفع السلاح أو الثورة ضدها. وربما تكون كتابات رموز هذا التيار ومشاركاتهم الفكرية نسبياً أغزر ما يوجد عند السلفيين حول قضية الديمقراطية. ويمكن تسمية هذا التيار بالتيار السروري نسبة للشيخ محمد سرور، بسبب وفرة ما يصدر عنه، وبخاصة في مجلة السنة التي يرأس تحريرها، ولها انتشار واسع.

التيار السادس: هو تيار الفكر الجهادي النظري، وهو تيار ينظّر للمشروع الجهادي بأطر عامة، من دون الدخول في فتاوى الأعمال الجهادية وتفاصيلها، ومن دون تحديد الأنظمة التي يتحدث عنها. ويطرح هذا التيار موقفاً رافضاً للأنظمة الحالية غالباً، بالإشارة بدلاً من العبارة، ويطرح تأصيلاً واضحاً في رفضها من دون أن يسميها. ولا تنتشر بين رموز هذا التيار ظاهرة الحرص على تكفير أعيان الحكام، أو المحسوبين على الجهاز الحاكم على الرغم من أنهم محسوبون على الانقلابيين. ومن الشخصيات المهمة في هذا التيار، محمد قطب والفزازي غازي التوبة وعبد المجيد الشاذلي.

التيار السابع: هو التيار الجهادي العملي، وهو تيار فرض نفسه عددياً وفكرياً في المحيط السلفي بعد التجربة الأفغانية، وبعد المواجهات التي حصلت مع النظام المصري والنظام السوري في الثمانينات والنظام الجزائري في التسعينات. ويصرح هذا التيار برفض الأنظمة الحاكمة المحددة بالاسم، ويقطع بعدم شرعيتها علناً، ويدعو لمقاومتها وإزالتها بالقوة، ولكن هناك تفاوتاً بين رموزه في التصريح بتكفير أعيان الحكام أو أجهزة الحكم. ومن أبرز من يمثل هذا التيار عمر عبد الرحمن ومحمد المقريء وطلعت فؤاد (أبو طلال القاسمي) وعبد الآخر حماد، ومعهم الجماعة الإسلاميَّة في مصر، وأيمن الظواهري وعبد القادر عبد العزيز، ومعهم جماعة الجهاد المصرية، وأبو محمد المقدسي وعمر أبو عمر (أبو قتادة) ومحمد الرحال، وأبو مصعب السوري (عمر عبد الحكيم)، الذين يعدون حالياً منظرين للتيار السلفي الجهادي العملي في كثير من أنحاء العالم

سؤال: من هذه الجماعات، ولما تدعو، وما تأثيرها، وحجمها؟.

أبرز هذه الجماعات هي: تنظيم (جند الله، وأنصار الإسلام، وجماعة التوحيد الإسلاميَّة، وجماعة التوحيد والجهاد، وتنظيم القاعدة، ثم الدولة الإسلاميَّة -داعش...الخ). وإلى ماذا تدعو هذه الجماعات؟ وما تأثيرها التنظيري في العراق؟ وما حجم تأثيرها على الشارع؟ هذه الأسئلة وأسئلة أخر نحاول الإجابة عنها، لكن قبل الخوض في ذلك علينا أن نبين نقطة مهمة ترتبط والمعاني والمفاهيم، التي استمدت الحركات الإسلاميَّة الجهادية منها أسماءها.

تعاني الظاهرة الإسلاميَّة أو الإسلام السياسي من أزمة تتعلق بالمفاهيم التي ترتبط بها، فقد أطلقت عليها مفاهيم متعددة لعل أبرزها: الصحوة الإسلاميَّة، والحركات الإسلاميَّة، والحركات الجهادية، والتنظيمات التكفيرية، والتنظيمات المسلحة، أو الراديكالية الإسلاميَّة. وربما تُصاغ عبارات جديدة ومفاهيم أخر في ضوء المتغيرات. فإن الظاهرة الإسلاميَّة تعاني من أزمة مفاهيم: «وتتراوح هذه الأزمات ما بين أزمة الوضع في أصل بنية المفهوم وتكويناته المختلفة وذاكرته التاريخية». ويبدو أن هذه المفاهيم أُسيئ توظيفها؛ لكثرة تداولها في وسائل الإعلام الغربية والعربية بطريقة لا تعكس جوهرها. وإذا ما استمر اعتماد هذه المفاهيم ربما تصبح يوماً ما كلمة بديلة عن الإسلام. فيقوم غير المسلمين بالإساءة للإسلام؛ بسبب هذه العبارات ومشتقاتها من دون التصريح بأن المقصود بها الإسلام والمسلمين، حتى تترسخ صورة التطرف والإرهاب، كونها جزءاً من عقيدة الإسلام في أذهان الشعوب والحكومات.

ثانياً: العقيدة الجهادية

يبدو أن السلفية الجهادية الوافدة والسلفية المحلية المستحدثة في العراق متفقة على مشروعها الأساس القائم على «مقاومة» المحتلين، و«معاقبة» الذين اشتركوا في العملية السياسية. وقد وظف بعضهم خطاباً إسلامياً متشدداً يعتمد العنف منهجاً للتغيير، ويستمد مقدماته من كتابات أبي الأعلى المودودي (1903-1979)، وسيد قطب، ومدونات الجماعات الإسلاميَّة المصرية التي ظهرت في السبعينيات، وكتابات عبد الله عزام (1941-1989) من خطابه السلفي الجهادي، وكتابات السلفيين الجهاديين.

تعتقد هذه الجماعة بأن تنفيذ ما تراه جهاداً هو واجب شرعي، وقد وجدت في بعض

الفتاوى إباحة للقتل، حتى لو كان السبب الاختلافات الفقهية، فقد ورد عن ابن تيمية إجازته قتل الممتنع عن شريعة واحدة من شرائع الإسلام، نحو الصلاة أو الصوم.

فإذا كان ترك الصلاة أو أية شريعة أخرى من شرائع الإسلام يوجب القتل من أتباع هذه الجماعات، فالخروج على عقيدتهم والاختلاف معهم في الرأي، هو أمر يوجب القتل أيضاً، فهم يرون بأن الانتماء إلى الأحزاب العلمانية بمثابة «المتمترسين» الكفار، الذين يحتمون بالمسلمين ويجيزون قتل هؤلاء على قدر عملهم. أو الـ»الكفار» والمرتدين، والمتعاونين مع قوات الكفر، وإن أدى ذلك إلى قتل «مسلمين أبرياء، وما يسمونهم «معصومي الدم» الذين يمكن أن يسقطوا عرَضاً، نتيجة للعنف المستخدم. ومن المعروف أن «مسألة الترس» تعود في جذورها إلى ابن تيمية، التي قال بها في أثناء مواجهة المغول. وأورد ما نصّه: «أن الْأَئمةَ متفقون على أَن الكفار لو تَترّسوا بمسلمين، وخيف على المسلمينـ إذا لم يقاتلوا فإنه يجوز أن نرميهم، ونقصد الكفار، ولو لم نخف على المسلمين جاز، وهي أولئك المسلمين أيضاً في أحد قولي العلماءِ. ومن قتل لِأَجل الجهاد الذي أمر اللَّهُ به ورسوله، هو في الباطن مظلومٌ كان شهيدًا، وبعث على نيته، ولم يكن قتله أعظم فساداً من قتل مَنْ يقتل من المؤمنينَ المجاهدين، وإذا كان الجهاد واجباً وإِن قُتل من المسلمين ما شاءَ اللَّهُ فقيل من يُقتل في صفّهم من المسلمين لحاجة الجهاد، ليس أعظم من هذا»[1].

فيمكن القول إن قاعدة هذه الجماعات بين الناس تقوم على ثلاثة أسس: الدعوة، ثم التنظيم، ثم الحرب على المشركين. وينطلقون في ذلك من ضوابط وأطر دينية وتاريخية، فهم ينظرون إلى الناس على أنهم مشركون ودعوتهم إلى الإسلام واجب مقدس، ثم تنظيمهم وبناء قدراتهم. بعد ذلك يجردون سيوفهم ويعلنون الجهاد فعلى الناس الاختيار بين إعلان التوبة أو البقاء على الشرك ولا خيار أمام المشرك غير الموت.

فالجماعات السلفية في العراق لها امتداداتها في العالم الإسلامي، وهي ترتبط بالحركات السلفية في بلدان مختلفة من العالم؛ وهذا الترابط يقوم على أساسين: الأول يتمثل بالتنسيق التنظيمي الذي يمكن أن يستفاد منه في تنفيذ العمليات وتزكية المقاتلين. والأساس الثاني

---

(1) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، (1408هـ/ 1987م)، ج3، ص5222. كان الجيش المغولي يستخدم المسلمين الاسرى في عمليات مهاجمة الحصون أو يضعونهم في طلائع قواتهم الزاحفة. وهذا الأمر دفع ابن تيمية لإصدار مثل هذه الفتوى التي تتيح قتل المتمترسين.

فيتمثل بالتوافق بين هذه التنظيمات على المستوى الأيديولوجي؛ لأنها تتهم مخالفيها، أو الذين لا يتوافقون معها أيديولوجياً بالابتعاد عن الدين والخروج على الإسلام، وتكفيرهم وتدعو إلى جهادهم ومقاتلتهم، لأنها تعتقد بأنه واجب شرعي

وعلى ما يبدو فإن الجماعات الجهادية (السلفية) متباينة من ناحية التنظيم. فبعضها أقرب إلى التنظيم المسلح، الذي يسير على الخط السلفي الجهادي، وتدعو إلى إقامة دولة، على أرض تحكمها الشريعة الإسلاميَّة، حتى وإن كانت في بقعة صغيرة. وأخرى تجسد مفهوم الجماعة بوجود امتدادات لها داخل شرائح معينة من المجتمع المؤمنة بالأيديولوجية الجهادية القائمة على أساس العمل الثوري المسلح؛ لتحقيق الأهداف السياسية.

أما التنظيمات المسلحة فليس لها امتداد جماهيري في المدن والحواضر، ويستقر أتباعها دائماً في القصبات والقرى البعيدة أو في المناطق الوعرة، وغالباً ما تمارس نشاطها في هذه المناطق التي تساعدها الجغرافية في ذلك.

ومما هو معلوم فإن الجماعات الجهادية التي لها نسبياً عمق جماهيري في الأحياء والقرى الفقيرة والنائية هي الأكثر تأثيراً، إذ تعتمد على وسائلها الإعلامية في كسب الشباب، الذين يمثلون خيارها الأهم. والظاهر بأن المسجد يمثل أهم تلك الوسائل وأبرزها، وهناك وسيلة أخرى تتمثل في الاجتماعات واللقاءات المنظمة، أو باعتماد اللقاءات المباشرة مع الجماهير.

ثالثاً: السلفية والجهاد

ربما يطول بنا البحث لو ذهبنا نستقصي حول تاريخية العلاقة ما بين السلفية كانتماء فكري والجهاد كنهج حركي، بخاصة أن أولئك الذين أسسوا للانتساب إلى السلف كانوا عبر تاريخهم يشكّلون أحد التيارات، بدايةً بالإمام أحمد بن حنبل الذي يعدّه السلفيون مؤسّساً لهذا المنهج مروراً بابن تيمية، ثم مَن تابعه في فهمه واجتهاده، وصولاً إلى حركات السلفيّة الجهادية المعاصرة. إذ استقر مصطلح السلفيّة الجهاديّة في وسائل الإعلام ليعبّر عن تيّارٍ جهاديٍ ذي صبغةٍ عالمية، لكنّه في عُرف أصحاب التيار لا يكفي لبلوغ المعنى الدقيق له، فضلاً عن أن تسويقه ينطوي على حصر التيار في أطرٍ ضيقةٍ، لا تتوافق أصلاً مع تاريخية النشأة، ولا مع الأهداف والطموحات المرجوة منه.

لذا فـ «الوهابية» مثلاً تمثل إحدى المصادر الشرعية والتاريخية للفكر الجهادي العالمي[1]، لكنها ليست المصدر الوحيد، وتبعاً لذلك فليست السلفية «الوهابية» الجهادية هي «التيار الجهادي العالمي» ولا هي المخوّلة بالتحدث باسمه، إذ إن التيار الجهادي أوسع، في مرجعياته ومكوناته، من أية مرجعيةٍ منفصلة

وبهذا نستطيع القول إن السلفية الجهادية المعاصرة هي أحد وجوه التطور الطبيعي للحركة السلفية التي قادها محمد بن عبد الوهاب (1703 – 1791)، ثم أخذت تتشكل مطلع القرن الماضي كغيرها من الحركات، متخذةً في سبيل ذلك مسارين مهمين قاد كلاهما رجالاً على درجة من الخبرة والمعرفة، **أحدهما المسار العلمي** والذي تبلور فيما بعد بالسلفية العلمية، **والثاني المسار الجهادي** الذي تطور في العقود الماضية متأثراً بالأحداث والأدبيات التي صاغها عدد من قادته وشيوخه، وربما يكون شكري مصطفى الذي أسس جماعة التكفير والهجرة في مصر عام 1971م، أحد أهم محطات السلفية الجهادية التي بدأت حينها تتحول نحو عولمة الجهاد، وتكفير الأنظمة والتكفير بقضايا الولاء والبراء.

رابعاً: الأسس الفكرية للسلفية الجهادية

- تتمثل الأسس والمرتكزات الفكرية للسلفية الجهادية بالآتي:
- الارتكاز إلى فكر السلفية الجهادية، وعدها مرجعية الحركة ومصدر التصرف.
- الحكومات الحالية هي امتداد لاحتلال الأمة، سواءٌ أكانت أنظمةً وكيلةً أم أنظمةً مستقلة، لكنها تدور في فلك النظام العالمي، وهي حكومات كفر وردة؛ لولائها وتبعيتها لدول الكفر.
- علماء الأمة بأفرادهم ومجامعهم الفقهية والعلمية «عبارة عن هيكل مفلس منهار»، لا يصلح بحال لمواجهة هذه الهجمة وتكفير المجتمعات الشعوب.
- عولمة الجهاد واستباحة بلاد غير المسلمين والمسلمين كافة، لأنها أرض حرب مفتوحة، يجوز استهداف المدنيين والعسكريين من دون تمييز بين الصغير والكبير.

---

(1) المقصود بـ«الوهابية» هنا مجموعة الأفكار والرؤى التي قالها ودعا إليها محمد بن عبد الوهاب، وليست شريعة ولا كتاب أو معتقد. (المحرر)

- الغاية هي تطبيق فكر السلفية الجهادية، وليس العمل على التنمية أو تحسين الأوضاع المعيشية والاقتصادية وتقديم الخدمات للناس.

خامساً: داعش

في 29 حزيران 2013، أعلن أبو بكر البغدادي تأسيس ما يُسمى الدولة الإسلاميَّة (دولة الخلافة) بحسب إدعائه، لتدخل السلفية الجهادية في مرحلة جديدة تنشطر فيه على ذاتها، فانفصلت جبهة النصرة عن الدولة الإسلاميَّة، ثم نشب القتال بين الدولة وباقي الفصائل.

إن هذا التضخيم الإعلامي لتنظيم القاعدة في بلاد الشام ثم للدولة الإسلاميَّة والخلافة بخاصة، جعل من العراق «ثقباً أسوداً» يتوجه إليه المنتمون إلى تلك التنظيمات، وتمكنت الحكومات والأنظمة في العالم بتحقيق عدد من الأهداف تتلخص فيما يأتي:

- تجميع المجاهدين من شتى أنحاء العالم في مكان واحد.
- أسهمت العقيدة السلفية الجهادية من تقسيم الفصائل وإشعال الحروب فيما بينها على أساس ديني عقدي.
- السيطرة على مناطق النفط والاستفادة منها.
- تضخيم الأعمال التي كانوا يقومون بها؛ ليتم استثمارها من شبكات الإسلاموفوبيا، وترويجها في سبيل تنفير الناس من الدين.
- تطبيق تجربة الخلافة الإسلاميَّة بأسوأ صورها؛ لينفر الناس منها.
- تحقيق مشاريع التقسيم والتجزئة على أسس عرقية ودينية بهذه التنظيمات المتشددة.

سادساً: التأثير السلفي والتغيير الثقافي بالوسائل والمظاهر

عندما نتحدث عن وسائل السلفية الجهادية في التغيير والتأثير الثقافي، فإننا لا نقصد فصيلاً بعينه، وإنما نقصد الفصائل التي تنضوي تحت مسمى السلفية الجهادية كلها، سواءً أكانت تابعةً للقاعدة أم مؤمنةً بأدبياتها ومبادئها. وعليه فنحن نتحدث عن وسائل التغيير بشكل عام، وليس لفصيل بعينه.

ومن تلك الوسائل:

احتلال المنابر

كانت من أولى الوسائل التي سيطرت عليها السلفية الجهادية، إذ تم فرض في بعض المساجد والبلدات الكبيرة دعاة من الموالين لتيارهم، ممن يروجون للسلفية الجهادية ويؤمنون بفكرها.

المراكز الدعوية

عمل بعض دعاة السلفية الجهادية على افتتاح مراكز دعوية، تقوم بنشاطات دعوية في المساجد والمدارس، وتعمل على توزيع المطويات الدعوية، وكتب السلفية الجهادية، وإقامة المحاضرات والندوات والخيم الدعوية.

المكاتب الشرعية

عملت الفصائل الإسلاميَّة بشكلٍ عام من السلفية الجهادية وغيرها على تأسيس مكاتب شرعية تتبع لها، مهمتها التوعية الدينية برؤية الفصيل، الذي يتبع له ذلك المكتب الشرعي، كما عملت هذه المكاتب على التعبئة الإيمانية بحسب فهمها، وحشد العناصر لصالح الفصيل الذي ينتمي إليه كل مكتب.

المسابقات المالية

نظّمت بعض الفصائل السلفية مسابقات على جوائز محفزة، واغتناماً لفرصة التجمعات الجماهيرية التي تتجمع في سبيل الكسب المادي تنظيم المحاضرات وتوزيع المطويات.

اللوحات واللافتات

كتابة بعض العبارات التي تعبر عن أدبيات السلفية الجهادية، من أمثال (الديمقراطية كفر – الانتخابات شرك – الحاكمية لله – تحكيم الشريعة – الله غايتنا والجهاد طريقنا)، وما سواها من العبارات.

الإغاثة

تعمل بعض التنظيمات على توزيع الإغاثة بشكل منتظم، لمن تعرفهم صادقين في الولاء لها، والقتال في صفوفها في سبيل استدامة كسبهم وتشجيع غيرهم.

الأناشيد الجهادية المؤثرة

تعد الأناشيد الجهادية المؤثرة والبرومات الاحترافية، التي تلهب مشاعر الشباب، وتؤجج

حماسهم من أهم وسائل السلفية الجهادية في التغيير والتأثير، إذ تجتاح الجيل الصاعد بعواطف الحماس، وتؤجج فيهم مشاعر الثأر والعنف.

المظهر والثياب

يحافظ أتباع السلفية الجهادية على نمط معين من الثياب، وغالباً ما يرتدون اللباس الأفغاني كرمز للجهاد الأفغاني وتنظيم القاعدة.

وسائل التواصل

ومن أهم وسائل التواصل التي استثمرها التيار الجهادي السلفي وسائل النت، وإطلاق المواقع الالكترونية التي تنشر فكرها ومنهجها فيها، وكذلك قنوات التلغراموتويتر والفيس، ويصل متابعوها إلى عشرات الآلاف.

الجوانب الفكرية: وتتمثل في:

1 ـ الخوض في مسائل العقيدة الإسلاميَّة، حتى من العوام الذين يواظبون على حضور دروس دعاة السلفية الجهادية، فدخل الناس في الحديث عن عقيدة السلف وعقيدة الأشاعرة وإثارة الخلاف معهم، واتهام علماء الشام ودعاتها بالأشعرية، التي غالباً ما لا يفهم المتحدث بها شيئاً من مدلولها وأصولها.

2 ـ انتشار الحديث حول نواقض الإسلام العشر، واتخاذها أصلاً من أصول الدين، التي يجب على المسلم أن يتعلمها ويحيط بها.

3 ـ الحديث المستمر في قضايا الولاء والبراءة، وضرورة موالاة المؤمنين والبراءة من الشرك والمشركين.

4 ـ اتهام علماء الأمة بالتقصير والتخلي عن القضية الجهادية، وتحريض العامة على النيل منهم، وتسهيل انتقادهم بقصد إسقاط مكانتهم وإلغاء دورهم.

5 ـ اتهام الحكومات العربية والإسلاميَّة بالردة والعمالة، فلا يجوز التعاون معها ولا الاتصال بها في أي حال.

6 ـ عولمة الجهاد والحديث عن فتح روما وسوق الأحاديث التي تذكر نزول الروم في الأعماق ودابق، والحديث عن الملحمة الكبرى التي ينتصر فيها المسلمون على اليهود.

7 ـ الجرأة بإطلاق أحكام الردة حتى من غير المتخصصين في دراسة الشريعة الإسلاميَّة، مما ترتب عليه اغتيال عدد من الدعاة المخالفين واعتقال بعضهم وتعذيبهم.

8 ـ هدم قبور الصالحين بحجة منع عبادتها من دون الله.

9 ـ وجوب إقامة الحدود وتطبيقها من دون مراعاة لحالة الحرب أو من دونها مما يدرأ الحد.

10 ـ الجدال في صفات الله عز وجل، وهل يجوز التأويل أم يجب التسليم.

سابعاً: التيار السلفي الدعوي

يريد السلفيون الدعاة ممارسة الإسلام، والترويج له، والدفاع عنه، كما كان في أيامه الأولى، وبحسب ما يفهمونه هم فقط، وكما ورد في القرآن والسنة، وإجماع صحابة النبي من وجهة نظرهم. فإنه ومن أجل الحفاظ على العقيدة وتعزيزها في عصرنا الحالي، فمن الضروري مكافحة «الممارسات المنحرفة»، التي تنطوي على «عناصر الرغبة البشرية والعقل البشري». وبالنسبة لهم، فإن الطرائق المناسبة لتعزيز العقيدة تكون بالتكاثر، والتعليم الديني، والدعوة، والتزكية، والتربية السلفية. يستند هذا الأسلوب إلى تاريخ المرحلة المكية، عندما بدأ النبي برسالته السلمية لنشر الإسلام. ويعتمد الخط الأساسي لهذا الاستدلال على أن النبي وصحابته تعرضوا للقمع، لكنهم ظلوا مسالمين من أجل تسهيل انتشار الإسلام.

أدى هذا الاستدلال إلى بروز وجهات نظر مرفوضة من الرافضين لهذا المنطق. فعلى سبيل المثال، يمكن للآية القرآنية (وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ)، أن تشكّل رؤية تآمرية في صفوف السلفيين الدعاة، يرون بموجبها غير المسلمين أعداءً رئيسيين، يسعون إلى إخراج المسلمين من معتقداتهم. وبناء عليه، يقوم السلفيون الدعاة بتحويل هذا الشكّ إلى برنامج أيديولوجي فعال، يعمل على محاربة توظيف القيم والسلوكيات وأنظمة المنطق الغربية في مناقشة الدين. وهذا بالطبع ينطبق على استخدام مفاهيم وتصنيفات حديثة في علم التحليل. بالنسبة لهؤلاء السلفيين، ما لم يستخدمه النبي وصحابته، هو ابتكار وبدعة تهدد التوحيد. وبناءً عليه، يرفضون توظيف كلمات ومصطلحات – كونها بدعة وابتكاراً، مثل: «الإرهاب» و«الأصولية».

يرى مناصرو السلفية الدعوية أن التيارات السلفية الأخر تهدد العقيدة، ويرون أن تأثير

الغرب «المنحرف» تغلغل في إستراتيجيات الفصائل السلفية المنافسة. وفي الحقيقة، تتشارك التيارات السلفية الدعوية، والسلفية السياسية، والسلفية الجهادية، العقيدة ذاتها، إلا أن السلفيين الدعاة يرون أن منافسيهم لا يتّبعون طريقة التنفيذ الصحيحة. ومن ثمّ، تميّز السلفية الدعوية ما بين العقيدة السلفية والمنهج السلفي.

وبالنسبة للسلفية الدعوية، ينبغي على المسلم -كي يكون سلفيًا- أن يلتزم بمنهجية سليمة، وكذلك بمعتقدات صحيحة. ويرفض السلفيون الدعاة النهج الاعتراضي، الذي ينطوي على ممارسة العنف، كما هو الحال في التيارين السياسي والجهادي، كون ذلك بدعة دينية غير مسبوقة في النهج النبوي وإجماع الصحابة. في الواقع، ينظر السلفيون الدعاة إلى السياسة المثيرة للنزاع في صفوف التيارات السلفية المتناحرة على أنها منتجات غربية ترتبط بالثورتين الفرنسية والأمريكية أو الماركسية.

كما أن استعمال أساليب «غير إسلامية» لتعزيز العقيدة، هو أمر مقلق بشكل خاص بالنسبة للسلفيين الدعاة. إذ تعد السلفية الدعوية من يفعل ذلك، ينخرط في الإرجاء، أي الفصل بين المعتقد والعمل، وبذلك، يتبنى إستراتيجية فاعلة، لكنه يسيء توظيف الأدلة الدينية لدعم قراراته، مما يجعله عقلانياً مدفوعاً برغبة الإنسان. وهذا بالطبع يعني أن الخلاف يدور حول الإستراتيجية وليس العقيدة.

يمكن القول إنها قضايا حاسمة بالنسبة للسلفيين الدعاة، فهم ينظرون إلى التيارات السلفية المنافسة على أنها منحرفة ومشينة، وتشكل أكبر تهديد لطهارة الإسلام. ولهذا السبب، يطلب الدعاة من أتباعهم عدم قراءة الكتب المفضلة من التيارات المنافسة، مثل أعمال قطب، والمودودي، وسفر الحوالي، والعودة، وما سواها.

ثامناً: التيار السياسي

في الثمانينيات والتسعينيات، ظهرت مجموعة من الأكاديميين السلفيين الشباب المتعلمين في الجامعات. حمل هؤلاء الأشخاص توجهات سياسية أكثر من شيوخهم من الدعاة، بل وعارضوا كبار العلماء الذين سيطروا على التيار السلفي الدعوي، وهيمنوا على مجلس كبار العلماء، والمؤسسة الدينية الحكومية في السعودية. ادعى السياسيون النابعون من رحم السلفية أنهم يمتلكون فهماً أفضل للقضايا المعاصرة، وأنهم في وضع أفضل لتطبيق العقيدة في السياقات الحديثة.

لقد كان دخول صدام حسين للكويت عام 1990، نقطة تحول بالنسبة للتيار السياسي. فقبل الغزو، كان أنصار التيار السلفي يراعون وجهات نظر شيوخ السلفية الدعوية الكبار، لكن نظرتهم لشيوخهم اختلفت بعد أن أصدر كبار السلفيين الدعاة فتوى تبيح نشر القوات الأمريكية في المملكة.

جادل سفر الحوالي وآخرون بأن النظام وعلماء السلفية الدعوية، أساءوا قراءة النوايا الأمريكية، وأن وصول القوات الأمريكية مجرد بداية لتحرك إستراتيجي هادف للسيطرة على العالم الإسلامي. لقد دفعت فتوى حرب الخليج كثيراً من العلماء الأصغر سنًا إلى التساؤل عما إذا كان كبار السلفية الدعوية يفهمون حقًا العالم السياسي. ومن المهم أن نلاحظ هنا، أن النقد لم ينطو على اختلاف في العقيدة، بل على الشك في أن السلفية الدعوية، لم تدرك السياق الذي من المفترض أن يجري فيه تطبيق العقيدة. وبهذا، قدّم السياسيون أنفسهم كأشخاص أكثر استنارة، وفي مكان أفضل للتعامل مع القضايا السياسية مثل حرب الخليج الثانية.

لقد كانت التناقضات حادة جدًا؛ ففي حين أن رجالات السلفية الدعوية أصروا على الوعظ بشأن يوم القيامة، وكيفية الصلاة، وما شابه، انتقد السياسيون ذوو الأصول السلفية الأنظمة الفاسدة في العالم الإسلامي، والقمع الشعبي، والإسرائيليين الذين يحتلون الأراضي الإسلاميّة، والأمريكيين الذين يسعون للسيطرة على العالم الإسلامي، والروس الذين يقمعون الانفصاليين في الشيشان وداغستان، والهنود الذين يذبحون المسلمين في كشمير. وقد تعمقت الشقوق بين التيارين بسرعة كبيرة بعد إصرار علماء الدعوة على البقاء خارج السياسة. وحينها، سخر السياسيون السلفيون من علماء السلفية الدعوية، وعدّهم «مومياء محنطة»، و«رجالًا عمياناً يمنحون أنفسهم دور قيادة الأمة في إصدار الأحكام»، و«العيش في العصور الوسطى». من ناحيتهم، أصر رجال الدعوة على أن التركيز على الشؤون المعاصرة، أنتج ردود فعل عاطفية تؤدي إلى ممارسات منحرفة، مما يهدد التوحيد.

لقد أثار تحدي السياسيين الخارجين من رحم السلفية جدلًا مهمًا في ما أصبح يعرف اليوم باسم «فقه الشؤون الجارية»، أو «فقه الواقع»، ومن هنا انطلق الجهاديون.

تاسعاً: التيار الجهادي

ظهر التيار الجهادي في الحرب في أفغانستان ضد الاتحاد السوفييتي (1979-1989). وعلى خلاف التيار السياسي، يستخدم الجهاديون العنف لدعم إستراتيجيتهم بسهولة تامة.

ويتلقى الجهاديون تدريبهم السياسي في ساحات المعارك، وليس في ساحات لاهوتية أو مع رجال الدعوة.

ويتقارب الجهاديون فكرياً مع رجالات التيار السياسي، وهم لا يعارضون بعامة حجة التيار السياسي، بشأن «محدودية فهم رجال الدعوة للسياق الحديث». ومع ذلك، لا يتمحور الاختلاف في العقيدة، بل في الإستراتيجية. ويعتقد الجهاديون أن رجال السلفية الدعوية على دراية بالإسلام، لكنهم يجهلون الوضع المعاصر، أو يخفون الحقيقة عن الناس.

وبالنسبة للجهاديين مثل ابن لادن والزرقاوي، فإن رجال السلفية الدعوية هم علماء السلاطين، أو علماء الحكّام. وفي المنطق الجهادي، إذا كان الدعاة قادرين على شرح حقيقة الأنظمة القمعية، فإن الحجج المؤيدة للعمل تصبح نافذة، ومن ثمّ لا ينبغي الاكتفاء بالدعوة. فإن الخلاف لا يتعلق بالعقيدة، بل بعدم رغبة علماء السلفية الدعوية في وضع هذا الاعتقاد موضع التطبيق، بمعالجة ظلم الأنظمة وسادتهم بشكل عملي.

الفصل الثامن

الحركة الإسلاميَّة في كردستان العراق 1952 – 1971

أ.د. بشرى محمود الزوبعي

مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

المقدمة

بعد انهيار الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى وإلغاء خلافتها عام 1924، قام بعض العلماء بحضّ الناس على مقاومة العلمنة الأتاتوركية، ودعوا الناس إلى التمسك بالهوية الإسلاميَّة. فكانت البداية للتنظيمات الإسلاميَّة في تركيا وبعض جوارها، لكنها لم تظهر إلى الوجود في مناطق كردستان العراق بصورة علنية إلا في عام 1952 على يد جماعة الإخوان المسلمين.

تنطلق الحركات الإسلاميَّة من الحنين إلى الماضي، والرغبة في استعادة أمجاد المسلمين، بعد التدهور والانحلال الذي أصاب الواقع الإسلامي، والعمل على تنظيم المجتمع برؤية مستندة إلى الأصول والسلف والذات الإسلاميَّة الأصيلة. ويتفق معظم الباحثين إلى أن الحركات الإسلاميَّة، هي مجموعة التنظيمات التي تعمل في ميدان العمل الإسلامي، وبنظرة شمولية للحياة البشرية في محاولة منها لأحداث نهضة شاملة للشعوب الإسلاميَّة؛ من أجل إصلاحها وإعادة رسمها في ضوء المبدأ الإسلامي، بتجديد الدين الإسلامي الذي هو جوهر وجودها، ومصدر أساس ديمومتها وسر بقائها. وفي نهاية الستينات ظهر التيار السلفي بقوة، وبخاصة مع انتشار وسائل الإعلام والاحتكاك المباشر في مواسم الحج والعمرة وقوافل الدعاة.

أولاً: الجذور التاريخية للحركة الإسلاميَّة في كردستان

نرى من الضروري التمييز بين الفكر السياسي الإسلامي الكردي، وبين التنظيم السياسي الإسلامي الكردي، قبل الخوض في مفردات هذا الجزء، إذ وُجد الفكر أولاً، ثم تلاه التنظيم، فنجد الفكر السياسي الإسلامي الكردي قد وجد في زمن الشيخ عبيد الله النهري[1] والشيخ محمود الحفيد، وهو أحد أهم الزعماء الأكراد العراقيين، الذين حاربوا الجيش البريطاني، وخاضوا غمار المعارك ضده وضد الحكومة العراقية[2].

(1) هو الشيخ عبيد الله بن السيد طه بن الشيخ احمد النهري، عاش بين عامي 1831 و 1888، وينتمي إلى مدينة شمدينان الصغيرة في منطقة جولمرك (هكاري) في باكورة كردستان، كان زعيم الطريقة النقشبندية هناك بعد الشيخ خالد النقشبندي، وقد بسط الشيخ عبيد الله نفوذه الديني على الجماهير، وأمتد إلى مناطق تقع في نفوذ زعماء كرد آخرين، وكان له أتباع في جميع تلك المناطق، وشارك على رأس خمسة آلاف من مريديه إلى جانب العثمانيين في الحرب العثمانية-الروسية (1877-1878)، وبعد هزيمة العثمانيين في تلك الحرب، ونتيجة القهر الذي سلطته الدولة العثمانية على الكرد، وجّه الشيخ عبيد الله مريديه إلى الثورة على الدولة العثمانية سنة (1880)، واستعداداً للثورة حرص الشيخ عبيد الله على ترتيب البيت الكردي من الداخل، وتصرف كحاكم حقيقي. قاد الثورة الكردية التي اندلعت على الحدود الشمالية الغربية (الحدود الإيرانية التركية)، وانتشرت بسرعة، واستطاعت السيطرة على معظم مناطق شرق كردستان، وانشأ فيها دوائر كردية رسمية للإدارة المحلية. وأرسل العثمانيون جيشاً لمساندة الجيش الإيراني لإخماد ثورة الكرد بناءً على اتفاق مسبق بين البلدين، وعند اقتراب القوات الكردية من تبريز تدخلت قوات روسية لمساندة الجيش الإيراني لإخماد الثورة، بعد أن طلبت منها إيران ذلك رسمياً، وحاصرت الجيوش الإيرانية والعثمانية والروسية قوات الشيخ وأُلقي عليه القبض، ليقيم في إسطنبول (كأسير فخري) حتى عام 1883، نفي بعدها إلى المدينة المنورة وتوفي فيها عام 1888. للمزيد يراجع مقال أوميدكوباني على الموقع:

https://www.komunar.net/ar/index.php?sys=nuce&dw=nivis&id=708

(2) الشيخ محمود الحفيد (1881-1956) م من الرموز والشواخص الخالدة في كردستان العراق، وهو محمود بن الشيخ سعيد كاكا أحمد بن الشيخ معروف البرزنجي، ولد في قرية (داري كلي) 1881م، وينتمي إلى أسرة كردية عريقة في السليمانية، عاصمة له، قاد ثورة على الحكم البريطاني بعد إعلانه تشكيل الدولة الكردية، وتنصيب نفسه ملكاً عليها، واتخذ له علماً خاصاً به. وكانت أول ثورة تندلع ضد الإمبراطورية البريطانية بعد الحرب العالمية الأولى، فقام بالسيطرة على مدينة السليمانية في (21) أيار 1919م، بعد أن دحر القوات البريطانية، ثم أخذ الشيخ (محمود الحفيد) يوسع مناطق نفوذه، واستطاعت قواته ضم مناطق (رانية) و(حلبجة) و(كويسنجق) متحدياً السلطات البريطانية. لكن البريطانيين جهزوا له قوة عسكرية كبيرة، استطاعت أن تدحر قواته وتعتقله، وحكم عليه بالإعدام. ثم حولت عقوبته إلى السجن المؤبد، ثم إلى عشر سنوات. وما لبث الشيخ محمود أن ثار على الإنكليز مرة أخرى، بعد أن وجد الظروف مؤاتية مما دفع الإنكليز والحكومة العراقية إلى تجهيز حملة جديدة ضده، نجحت في احتلال السليمانية من جديد بعد أن كبدت قوات الحفيد خسائر جسيمة. لكن الشيخ محمود لم يستكن للأمر،

فيما كان عهد الشيخ عبد السلام البرزاني أكثر اتساعاً أيضاً[1]، وفي بعض الأحيان تجسد هذا الفكر على شكل حركات إصلاحية، تدعو إلى تصحيح المؤسسات الإدارية في الدولة العثمانية،ورفع الظلم والضيم عن كاهل الأكراد، وتارة على شكل حركات مقاومة مسلحة ضد انقلاب الاتحاديين في تركيا في عام 1908 [2]، والدعوة إلى إعادة الخلافة العثمانية، بعد سقوطها في عام 1924، وتارة أخرى في مقاومة الاحتلال البريطاني. إلا أن التنظيم السياسي الإسلامي للكرد تأخر إلى فترة الخمسينات من القرن العشرين، في حين أنه كانت هنالك نهضة إسلامية حركية شهدتها بعض أقطار العالم الإسلامي، تمثلت بأحزاب وحركات إسلامية امتدت إلى العراق، ومن هذه التنظيمات جماعة الإخوان المسلمين وتنظيم حزب

وأخذ يستجمع قواه وينظمها، واستطاع مهاجمة الجيش الموجود في مدينة السليمانية وطرده منها، في (11) تموز 1923م، وبقي يحكم السليمانية مدة تزيد على العام. ثم جهزت حملة عسكرية، بدعم من البريطانيين، وبشكل خاص قواتهم الجوية، التي هاجمت قوات الشيخ الحفيد، واستطاعت دحرها، وإيقاع خسائر جسيمة في صفوفها، وتمت إعادة لواء السليمانية إلى سيطرة الحكومة العراقية في عام 1924. ينظر: نارين صديق مام كاك، مقال منشور في جريدة المدى ملحق عراقيون، العدد 1623 الصادر بتاريخ 8 تشرين الأول 2009.

(1) هو زعيم كردي عثماني، ولد في عام 1887 بقرية بارزان، خلف والده الشيخ محمد الذي توفي سنة 1903 في زعامة قبيلة البارزانيين. كانت له عدد من الإصلاحات الرئيسة آنذاك، مثل حماية الغابات ومنع الصيد الجائر ومنع زواج القاصرات، وتطبيق مصالحة الدم بالزواج وتحديد المهر عند الزواج، وتأمين حرية العقيدة، وممارسة الطقوس الدينية للمسيحيين واليهود.

في عام 1907، جمع العشائر الكردية في دهوك للإتفاق على عدد من المطالب المتعلقة بحقوق الكرد، ثم أرسل تلك المطالب إلى السلطان عبد الحميد الثاني، إلا أن الدولة العثمانية عدّت ذلك بمثابة محاولة للانفصال، فشنّت هجوماً على منطقة بارزان. وقاد ذلك الزعيم حركة مسلحة ضد الدولة العثمانية للمدة 1909-1914. وفي سنة 1912، عرض على الدولة العثمانية تجهيز 12000 مقاتل من أتباعه للمشاركة في حرب البلقان الأولى (1912-1913)، وحصل على تكريم السلطان العثماني محمد رشاد. لكنه رفض إرسال أتباعه إلى الجيش العثماني ليقاتلوا إلى جنبه في الحرب العالمية الأولى، وامتنع كذلك عن دفع الضرائب للدولة العثمانية، بل وتمرد عليها في مدينة عقرة فوجهت إليه الدولة العثمانية قوة عسكرية أسرته، ثم أعدمته بعد محاكمته في الموصل بتاريخ 14 كانون الأول 1914.

(2) جمعية الاتحاد والترقي: تأسست في بادئ الأمر تحت اسم (جمعية الاتحاد العثماني) في 1889، وهي حركة معارضة وأول حزب سياسي في الدولة العثمانية. وصلت إلى سدة الحكم فيها بعد تحويل السلطنة إلى ملكية دستورية وتقليص سلطات السلطان آنذاك عبد الحميد الثاني في انقلاب 27 نيسان 1909. لكنها وفي نهاية الحرب العالمية الأولى هرب زعماؤها إلى الخارج، وسيق معظم أعضائها إلى المحاكم العرفية المحلية على يد السلطان محمد السادس ليتم سجنهم. تم إعدام بعض من أعضاء المنظمة بعد محاكمتهم بتهمة محاولة اغتيال أتاتورك في 1926، في حين أن الأعضاء الباقين قاموا بممارسة العمل السياسي كأعضاء في الأحزاب السياسية.

التحرير، وكانت جماعة الإخوان أوفر حظاً من حزب التحرير في القبول والانتشار في المدن الكردية، ونجحت هذه الحركة في كسب العلماء والمثقفين والشباب الكرد المتدينين، وللمكانة العلمية والفقهية المتميزة للشيخ أمجد الزهاوي، وكذلك الشيخ محمود الصوَّاف، واللقاءات المتكررة للشيخين الزهاوي والصوَّاف بالعلماء والمثقفين الكرد،أمثال العالم الشيخ ملا صالح عبد الكريم، والشيخ ملا عثمان عبد العزيز في مدينة حلبجة، والتي اشتهرت بكثرة المدارس الشرعية مثل مدارس بريس وكاني عاشقان،والمدارس الشرعية التابعة لمسجدي باشا والشافعي، والتي كانت تحت الإشراف المباشر للشيخ عثمان عبد العزيز[1]. ونستطيع القول إن الظروف كانت مهيأة فكرياً لاحتضان الفكر التنظيمي الحركي لجماعة الإخوان المسلمين حتى أصبح للإخوان في عام 1954 خلايا حزبية في كردستان العراق. وبقيت هذه الحركة عاملة حتى استلام البعث للسلطة عام 1968، وحل الأحزاب ومن ضمنها الحركات الإسلاميَّة والإخوان المسلمين عام 1971، ولكن الجماعة ظلت قائمة وبصورة غير رسمية[2].

ثانياً: الأكراد والمذاهب الإسلاميَّة

غالبية الأكراد هم من أتباع أهل السنة والجماعة على مذهب الإمام الشافعي في الفقه، وفي العقيدة على مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري، وتتوزع بينهم كثير من الطائرق الصوفية كالقادرية، نسبة إلى الشيخ القطب عبد القادر الكيلاني (ت: 561ه)، والرفاعية نسبة إلى الشيخ أحمد الرفاعي (ت: 578هـ)، والنقشبندية نسبة إلى الشيخ محمد بهاء الدينالنقشبندي (ت:791ه)، ومجدد الطريقة في كردستان خالد الجاف النقشبندي (ت: 243هـ/1827م)، والكسنزانية[3] نسبة إلى الشيخ محمد عبد الكريم الكسنزاني (ت: 2020)، والخلوتية[4]، وما سواها.[5]

---

(1) مستقبل الحركات الإسلاميَّة في كردستان العراق، محمد سيد نوري البازياني، أربيل، 2006، ط1، 90.

(2) تاريخ جماعات الإسلام السياسي في الدولة الإسلاميَّة، إيناس محمد البهيجي، مركز الكتاب الأكاديمي، ص240.

(3) اسمها الطريقة العلية القادرية الكسنزانية، وتسمى اختصاراً بـ الطريقة الكسنزانية، ويقع المقر الرئيس لها في محافظة السليمانية في إقليم كردستان العراق.

(4) إحدى الطرائق الصوفية السنية، وتُنسب إلى محمد بن أحمد بن محمد كريم الدين الخلوتي، المتوفى في مصر سنة 986هـ وهو من أئمة الصوفية في خراسان في القرن العاشر الهجري. والخلوتي، نسبة إلى الخلوة الصوفية.

(5) أدعياء السلفية في كردستان بين الولاء والبراء، خورشيد رشاد زيباري، مقال منشور على الموقع:

http://www.kurdistanpost.nu/?mod=news&id=56790

كان لشيوخ الطرائق الصوفية وأتباعهم من العلماء والملالي، دور كبير في تسيير دفة الفكر الديني في كردستان في القرون الماضية، وكان أدنى خروج على تعليماتهم أو أفكارهم يعد بمثابة هرطقة أو بدعة لا يمكن التساهل معها. لذا فإن التحامل عليهم كأنه بمثابة التهجم على الإسلام، مثلما الأمر في المسيحية، وبخاصة الكاثوليكية التي تتبع البابا والأكليروس[1] الديني[2].

ثالثاً: الحركات الدينية في كردستان قبل عام 1958

من المسلمات المعروفة أن العراق لم يعرف حركة سلفية ولا تنظيماً سلفياً إلا في حالات فردية، كان فيها السلفيون على شكل أفراد، وليسوا تنظيمات يمارسون عملاً تنظيمياً، ويشمل هذا السلفية بشكلها الوهابي القديم. ولعل من أبرز أعلام السلفية التقليدية في العراق أبو الثناء الآلوسي (1803-1854)، وحفيده محمود شكري (1856-1924)، وفي ستينيات القرن العشرين وسبعينياته جرت محاولتان وحيدتان ومحدودتان ومحليتا الطابع لبناء تنظيم سلفي، تأثرتا بما قام به الإخوان المسلمون، تمثلت الأولى في التنظيم الذي ظهر في أواخر السبعينات وعرف باسم (جماعة الموحدين)، والأخرى ظهرت في أواخر الثمانينات من القرن الماضي وعرفت باسم (جماعة فائز الزيدي).

وفي عقد الأربعينيات عرف العراق دعوة الإخوان المسلمين، وكانت أبرز أسباب انتشار هذه الدعوة هو اضطراب أوضاعه السياسية، فضلاً عن الابتعاد عن الدين في تلك الفترة والالتجاء إلى الأفكار الشيوعية والقومية؛ بسبب الغزو الثقافي والفكري الذي عرفه العراق بتلك الفترة.

ونلاحظ أنه بتلك المرحلة تأسست في العراق جماعات وتنظيمات إسلامية، جديدة

---

(1) الإكليروس هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية، ولم يظهر هذا النظام إلا في القرن الثالث الميلادي، وتتفق الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مع الكنائس الأرثوذكسية في درجات النظام الكهنوتي، إلا أن البابا في الكنيسة الكاثوليكية يتمتع بسلطات أعلى من نظيره في الكنيسة الأرثوذكسية. أما البروتستانت فلا يعترفون إلا بدرجتين فقط من درجات هذا النظام، وهما (القس والشماس) في الكنيسة البروتستانتية، ويمتنع رجال الإكليروس في الكاثوليكية عن الحقوق الزوجية التي يترتب على مخالفتها العقوبات الصارمة، بينما لا تعترف الكنيسة البروتستانتية بذلك، أما في الكنيسة الأرثوذكسية القبطية فيحظر الزواج على البطريرك والراهب فقط.

(2) أدعياء السلفية في كردستان بين الولاء والبراء، خورشيد رشاد زيباري، مقال منشور على الموقع:
http://www.kurdistanpost.nu/?mod=news&id=56790

في توجهاتها الفكرية وبنيتها التنظيمية ونظرتها إلى واقع الأمة الإسلاميَّة، وكانت معظمها امتدادات للحركة الإسلاميَّة التي نشأت في بلدان أخر من العالم الإسلامي مثل جماعة الإخوان المسلمين[1]، وحزب التحرير[2].

وجدت جماعة الإخوان في العراق طريقها وأخذت أفكارها ووسائلها تنتشر بشكل سريع بعد عام 1947، وكان رمز الحركة وعنوانها الشيخ محمد محمود الصوَّاف[3]، وصار يتقدم صفوف شباب الكلية في المظاهرات السياسية، ويمارس نشاطاً لا عهد لعلماء الدين بخاصة السنة منهم به[4].

ونتيجة للجهود الحيثية في الدعوة، أصبحت الحركة ناشطة وموجودة في معظم مدن كردستان العراق، فضلاً عن مدن وسط العراق مثل بغداد وتكريت والرمادي.

واشترك الشيخ الصوَّاف في الانتخابات النيابية، التي جرت في عام 1957، ولكنه لم يفز من ضمن منطقته الانتخابية.

كذلك انتقلت دعوة الإخوان المسلمين إلى شمال العراق بواسطة الطلاب الكرد الذين كانوا يدرسون في بغداد، فكانت بدايات الحركات الإسلاميَّة في كردستان العراق في عام 1945، وأبرزهم عبد الوهاب الحاج حسين (كلية الهندسة)، إذ تم بالاتصال بالعالم الديني الملا صالح الكوزة إمام مسجد نور الدين الذي قدم كثيراً من التسهيلات[5]، وعرفت السليمانية الفكر الإخواني عام 1946. وفي كركوك أُسس فرع للإخوان المسلمين على يد سليمان محمد أمين القابلي والمحامي نور الدين الواعظ، وبدأت الدعوة بالانتشار في كل من دهوك وباقي المدن الكردستانية[6].

---

(1) تأسست جماعة الإخوان المسلمين في مصر في العام 1928 على يد الشيخ حسن البنا، وامتدت إلى كثير من البلدان الإسلاميَّة ومنها العراق، إذ دخلته الجماعة في أوائل الأربعينات.

(2) تأسس حزب التحرير الإسلامي في مدينة القدس بفلسطين في عام 1928 على يد الشيخ محمد تقي النبهاني، وتركز عمله في البداية على فلسطين والأردن، ثم انتشر إلى عدد من البلدان الإسلاميَّة الأخرى.

(3) محمد محمود الصوَّاف (1915-1992) أحد علماء العراق والدعاة الإسلاميين، ولد في مدينة الموصل، ودرس في الأزهر، أسس جماعة الإخوان في العراق، وشارك في حرب فلسطين، وهاجر إلى السعودية وعمل مستشاراً للملك فيصل آل سعود، وتوفي في تركيا، وكان من الذين جمعوا بين العمل السياسي والديني.

(4) مستقبل الحركات الإسلاميَّة في كردستان العراق، محمد سيد نوري البازياني، أربيل، 2006، ط1، ص 73.

(5) الحركة الإسلاميَّة المعاصرة في العراق الاتحاد الإسلامي الكردستاني (إنموذجاً) دراسة تاريخية، د. مجول محمد محمود العكيدي، مجلة التربية والعلم، مج18، ع4، لسنة 2011م، ص96.

(6) الحياة الحزبية في الموصل 1926-1958، عبد الفتاح علي يحيى، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الموصل، 1990، ص240.

ويمكن القول إن الظروف كانت مهيأة فكرياً لانتشار الفكر الديني للإخوان المسلمين.

المشاكل التي واجهت الحركات الإسلاميَّة في كردستان

كان منهاج الحركات الإسلاميَّة هو الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلاميَّة في العراق، من دون المطالبة العلنية بتغيير النظام القائم، وكان النظام العراقي الملكي الموالي لبريطانيا، لا يقف ضد نشاطات هذه الحركة؛ لأنه كان يعدها قطباً مضاداً للشيوعية التي أصبحت حركة جماهيرية، وكانت القضية الفلسطينية في أوج حدتها، إذ لم تمر على تأسيس الكيان الإسرائيلي غير سنوات قلائل، فشعار فلسطين عربية وتحرير فلسطين من اليهود الصهاينة، وقذفهم في البحر كان شعاراً مركزياً يردده القوميون العرب الاستقلاليون آنذاك، والديمقراطيون جماعة الحزب الوطني الديمقراطي برئاسة كامل الجادرجي[1] والمسلمون على حد سواء وكانت الحركات القومية الكردية، ترى في شخص الصوَّاف وهو شخصية عربية من الموصل بأنه شخصية قومية، وكان القوميون الكرد يرون في حركة الإخوان بأنها تعمل على استعلاء القومية العربية تحت غطاء الإسلام[2].

رابعاً: الحركات الدينية في كردستان بعد عام: 1958م

مع بداية مجيء النظام الجمهوري عام 1958م، وزيادة قوة الأحزاب الشيوعية واليسارية مثل الحزب الشيوعي العراقي، والحزب الوطني الديمقراطي بقيادة الجادرجي، والديمقراطي الكردستاني بقيادة الملا مصطفى البارزاني، فإن هذه الأحزاب حاولت قدر الإمكان تفكيك الأواصر الكردية من دين وثقافة وتراث. لذلك انصب جهدها على التقليل من شأن علماء المسلمين وشيوخ الطرائق الصوفية معاً، بفبركة الأخبار وإلصاق التهم بهم ومحاربتهم ومحاربة أتباعهم.

ولما كان الأكراد في كردستان العراق ينقسمون على فئتين من ناحية اللهجة والعادات

(1) كامل رفعت الجادرجي (1897-1968)، سياسي عراقي، كان نائباً في مجلس النواب العراقي في العهد الملكي، ووزير الاقتصاد والمواصلات (1936-1937) في وزارة حكمت سليمان بعد انقلاب بكر صدقي، ترأس الحزب الوطني الديمقراطي وقبله انضوى في عدة أحزاب مثل الإخاء الوطني وجماعة الأهالي. أصدر عدة صحف وتولى رئاستها، مثل الأهالي وصدى الأهالي والمواطن.

(2) المستضعفون الكرد وإخوانهم المسلمون، جمال نبز، محاضرات المؤتمر الإسلامي الثاني حول القضية الكردية، منشورات كردستانية، لندن 1997، ص124.

والتقاليد، وهم: السورانيون ويشكلون حوالي 70% من نفوس الكرد، ومناطق وجودهم في محافظات أربيل وكركوك والسليمانية، أما أكراد بادينان فهم يشكلون الغالبية العظمى في محافظة دهوك وأجزاء من محافظتي أربيل والموصل، وكان التصوف السمة الغالبة لأكراد السورانيين كافة؛ لاعتبارات عديدة: منها وجود زعماء الطرائق الصوفية ومؤسسيها في مناطقهم في بيارة وطويلة في شرق السليمانية وفي كركوك وأربيل. وللأمانة لا يمكن نسيان دور الإخوان المسلمين في نشر الفكر المعتدل بين شرائح المجتمع العراقي المختلفة في مناطق العرب والأكراد على حد سواء، وكانت جهود الشيخ محمد محمود الصوَّاف الموصلي، لها دور كبير في نشر هذا الفكر من زاخو إلى حلبجة شرقاً، وإلى البصرة جنوباً.

في بداية انطلاقة الحركة الكردية كان الملا حمدي عبد المجيد السلفي[1]، قد انضم إلى الحركة قادماً من سوريا، وادعى أنه درس على يد الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في دمشق، وبعد مجيئه إلى مدينة الموصل عام 1958-1959 م، انضم إلى الحزب الديمقراطي الكردستاني بقيادة البارزاني، وعمل مع المحامي المسيحي جرجيس فتح الله ومع اليساري الكردي الملا أنور المائي في الموصل، وحامت حوله كثير من الشبهات والتكهنات من اللذين عاشوا معه من البيشمركة في تلك المدة من 1960-1970 م. وبعد ثورة 1958 شهدت جمعية الإخوان المسلمين في كركوك امتداداً نحو مدينة السليمانية، ومنها إلى قصبة حلبجة الحدودية مع إيران، إذ تحولت القصبة منذ تلك الفترة إلى حاضنة أساسية للحركات الإسلاميَّة في كردستان العراق، وتنوعت الأسباب في هذه الظاهرة من بينها أن حلبجة ضمت على مر القرون مدارس إسلامية وشرعية، ومراكز دينية وفقهية وهي تقع جغرافياً في منطقة حساسة بين الفضائين السني العراقي والشيعي الإيراني، فضلاً عن قربها من قريتي (بيارة) و(تويلة)، اللتان شهدتا ازدهاراً لافتاً للطريقة النقشبندية.

أدت تنظيمات الإخوان في كردستان دوراً مركزياً في تطور التيارات الإسلاميَّة الكردية، إذ كانت بمنزلة الفضاء الذي خرجت منه تيارات الإسلام السياسي كلها، سواءً ما بقي منها داخل

(1) هو الشيخ حمدي بن عبد المجيد بن إسماعيل بن محمد بن عمر بن إبراهيم البوتاني، من عشيرة: الحلاجى، من منطقة بوتان. ولد من أبوين كرديين عام 1931م في قرية المصطفاوية في سوريا، لكن أصله يرجع إلى قرية (وان) في كردستان تركيا، له أعمال علمية كثيرة، توفي عام 2012. للمزيد ينظر:
http://hadeethiq.com/?p=1584

إطار الإخوان أم ما خرج منه، وليس لهذا الدور نظير في العراق العربي، على الرغم من أن تنظيم الإخوان في كردستان ليست بالتنظيمات الأصيلة، بل نشأت بتأثير التنظيم العراقي الذي نشأ بدوره بتأثير بعض المبتعثين العراقيين إلى مصر، وبعض المدرسين المصريين العاملين في العراق، وامتازت تنظيمات الإخوان الكردية بصفتين أساسيتين، الأولى تتمثل في أن الإخوان لم يشكلوا إلا جزءاً محدوداً من المشهد السياسي الكردي، في ظل سيطرة أغلب النخب العلمانية القومية واليسارية، على المجال السياسي الكردي وقيادتها حركة التحرر الكردية، أما الثانية فتتمثل في أن الإخوان ظلوا مرتبطين بالقيادة المركزية العراقية، بمعنى أنهم ظلوا فرعاً من أخوان العراق، وليسوا تنظيماً مستقلاً، ونلاحظ أن شخصيات كردية سيطرت على قيادة الحزب الشيوعي العراقي منذ بداية الخمسينات، وتجسد هذا الأمر في عام 1964، في حين أن القيادة لم تتح للكرد في تنظيمات الإخوان إلا في بعض الاستثناءات من الشخصيات الكردية المتعربة، ولم يقم تنظيم إخواني خاص بالكرد إلا بعد توقف التنظيم المركزي.

وكانت تابعية الإخوان الكرد لبغداد بمنزلة تهمة أو مثلبة من منظور الحركة القومية الكردية، التي كانت جزءاً أساسياً من نضالها يتمحور على بيان الخصوصية الكردية عن العراق. وبعامة كانت تردد بعض اتهامات الإخوان الكرد بأنهم لم ينشغلوا بالقضية الكردية قدر انشغالهم بحركة الإخوان المسلمين، كونها تنظيماً عالمياً، فضلاً عن أنه كان يؤخذ على الإخوان الكرد، بأنهم فضلوا العمل السلمي في إطار القضية الكردية، ولم يفضلوا العمل المسلح حتى بعد انطلاق ثورة 1961.

ويعود السجال بين الإسلاميين الكرد على تبني العنف في طريقة تعاطيهم مع القضية الكردية وكفاحها إلى الستينيات بعد انطلاق حركة 1961، وتبني العنف ما سوف يعني بلغة الإسلاميين إلى إعلان الجهاد، أي أن النقاش على تسلح الحركة الإسلاميَّة الكردية، كان في الواقع نقاشاً في الجهاد.

وتجدر الإشارة إلى أنه بعد ثورة 1958 ظهرت دعوات غير رسمية في الصحف، تطالب الأحزاب بإيقاف نشاطاتها لإعطاء المجال للحكومة الجديدة في ظروف أفضل، ولم يستجب أي حزب من الأحزاب لهذه الدعوة عدا الإخوان، إذ أعلنوا بأنهم قد حلو التنظيم[1]، وعندما رأوا

(1) مستقبل الحركات الإسلاميَّة في كردستان العراق، محمد سيد نوري البازياني، أربيل، 2006، ط1، ص75.

الأحزاب الأخرى لم تعطل نشاطها، رجعوا عن قرارهم، ومن دون أن يعلنوا عن ذلك فبدؤوا العمل كجمعية سرية؛ لأنهم لم يبق لهم وجود رسمي لدى الحكومة[1].

خامساً: الحركة الإسلاميَّة في كردستان بعد عام 1968م

إن ارتباط الإخوان الكرد بالتنظيم المركزي في بغداد أمر شديد الأهمية، وسيترك آثاره في سائر النشاط الإسلامي في كردستان، ففي عام 1971 التزم الإخوان الكرد بقرار إيقاف التنظيم الذي اتخذه المراقب العام للجماعة عبد الكريم زيدان[2]، في إثر الضغوط التي واجهها من الحكومة العراقية آنذاك، وكان توقف تنظيم الإخوان بهذا الشكل أمراً حاسماً في البدء بالعمل التنظيمي خارج إطار المركز، سواء بقي في إطار الإخوان المسلمين أم خرج عنه.

وقد عاشت الحركات الإسلاميَّة في كردستان العراق مخاضاً كبيراً، في سبيل إعادة بناء تنظيم سياسي إسلامي كردي، أو يخص المناطق الكردية، وقد تشكلت كبرى الجماعات الإسلاميَّة الكردية بدءاً من ذلك التاريخ.

وعلى نحو عام يمكن تصنيف هذه الجماعات الإسلاميَّة على قسمين، الأول هو التيار الذي بقي داخل إطار الإخوان، والذي يسمى في الأدبيات الإسلاميَّة الكردية تيار صلاح الدين محمد بهاء الدين، الذي أخذ شرعيته داخل تنظيم الإخوان بأخذه رخصة من المراقب العام للإخوان المسلمين في العراق،بممارسة العمل التنظيمي استثناء من قرار الإيقاف، وهو أمر تكرر في الثمانينيات حتى في الجزء العربي في العراق، وقد يكون ما فعله الإخوان الكرد هو بتأثير ما قام به بعض الإخوان العرب، غير أن الأمر وإن كانت ديناميته أخذت شرعيتها من

(1) أضواء على تاريخ الحركة الإسلاميَّة، ص13.

(2) ولد في بغداد سنة 1917م ونشأ فيها بعد أن توفي والده وهو في الثالثة من عمره، تدرج في مراتب العلم، إذ ابتدأ بتعلم قراءة القرآن الكريم في مكاتب تعليم القرآن الأهلية (الكتاتيب). ثم أكمل دراسته الأولية في بغداد. وتلقى العلم الأكاديمي والتقليدي مستفيداً من المشايخ والأساتذة العراقيين والمصريين، من أمثال الشيخ أمجد الزهاوي، والشيخ عبد القادر الخطيب، والشيخ نجم الدين الواعظ، والشيخ محمد محمود الصوَّاف، والشيخ علي الخفيف، والشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ حسن مأمون، والشيخ عبد الكريم الصاعقة. ثم دخل دار المعلمين الابتدائية، وبعد تخرجه فيها أصبح معلماً في المدارس الابتدائية. ثم التحق بكلية الحقوق ببغداد وتخرج منها. ثم عُيّن بعدها مديرا لثانوية النجيبية الدينية. ثم التحق بمعهد الشريعة الإسلاميَّة في جامعة القاهرة ونال شهادة الماجستير بتقدير ممتاز. ثم حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة القاهرة سنة 1962 بمرتبة الشرف الأولى. توفي في صنعاء عام 2014. للمزيد ينظر: https://ar.wikipedia.org/wiki/ عبد الكريم زيدان

قادة التنظيم المركزي في بغداد، وكان يوصف بأنه ظل منجذباً نحو المبادئ العراقية لحركة الإخوان المسلمين (بمعنى المقاربة السلمية للقضية الكردية)، انتهى إلى تأسيس تنظيم كردي للإخوان المسلمين عرف باسم الاتحاد الإسلامي الكردستاني يجري التعامل معه إقليميا ودولياً بوصفه النسخة الكردية من الإخوان المسلمين، وتمثل القسم الثاني في تحرك عدد من الشخصيات الإخوانية لملء الفراغ الذي خلفه توقف تنظيم الإخوان.

ونشأت بالتدرج فكرة تحول نضال الإسلاميين الكرد من أجل القضية الكردية من العمل السلمي إلى العمل المسلح، ما يعني الانخراط في الحركة القومية الكردية المسلحة، والوقوف جنباً إلى جنب، وفي خندق واحد مع العلمانيين الكرد.

المصادر

أ ـ الكتب

1 ـ مستقبل الحركات الإسلاميَّة في كردستان العراق، محمد سيد نوري البازياني، أربيل، 2006، ط1.

2 ـ تاريخ جماعات الإسلام السياسي في الدولة الإسلاميَّة، إيناس محمد البهيجي، مركز الكتاب الأكاديمي.

3 ـ سنوات الجمر، مسيرة الحركة الإسلاميَّة في العراق (1957-1986)، علي المؤمن، مركز دراسات المشرق العربي، دار روافد، ط5، 2020.

4 ـ الحركة الإسلاميَّة المعاصرة في العراق الاتحاد الإسلامي الكردستاني (إنموذجاً) دراسة تاريخية، د. مجول محمد محمود العكيدي، مجلة التربية والعلم، مج18، ع4، لسنة 2011م.

5 ـ المستضعفون الكرد وإخوانهم المسلمون، جمال نبز، محاضرات المؤتمر الإسلامي الثاني حول القضية الكردية، منشورات كردستانية، لندن 1997.

ب ـ الرسائل والأطاريح

- الحياة الحزبية في الموصل 1926-1958، عبد الفتاح علي يحيى، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الموصل، 1990،

ج- الصحف والدوريات:

- مقال بقلم نارين صديق مام كاك منشور في جريدة المدى ملحق عراقيون العدد 1623 الصادر بتاريخ 2009/10/8.

د- المواقع الإلكترونية:

- أوميدكوباني على الموقع:

https://www.komunar.net/ar/index.php?sys=nuce&dw=nivis&id=708

- أدعياء السلفية في كردستان بين الولاء والبراء، خورشيد رشاد زيباري، مقال منشور على الموقع:

http://www.kurdistanpost.nu/?mod=news&id=56790

- موقع جمعية علوم الحديث على الرابط

http://hadeethiq.com/?p=1584

- موقع الويكيبيديا

https://ar.wikipedia.org/wiki/ عبد الكريم زيدان

الفصل التاسع

تاريخ الأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان وتأثيرها في الساحة السياسية

م.م. ميران حسين حسن

جامعة السليمانية - كلية التربية للعلوم الإنسانية – قسم التاريخ

المقدمة

تعد الأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان العراق، إحدى التيارات السياسية الأساسية، التي كانت وما تزال تمثل قوة سياسية لها وجود على الساحة السياسية، إذ نشأت في منتصف الثمانينات من القرن الماضي، وهذه الأحزاب لها قواعد جماهيرية داخل المجتمع الكردي، ولكن لا يزال تأثيرها محدوداً، وغير فعال في الساحة السياسية الكردستانية.

فعلى الرغم من وجود الأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان العراق، وتمثيلهم في برلمان الإقليم ومجلس النواب المركزي العراقي، إلا أن هذا الوجود ما زال يعاني من إشكاليات جوهرية، ومشاكل ومحددات، أثّرت بشكل كبير على هذه الأحزاب وقوتها وجماهيرها ونشاطها، والتي أدت بالنتيجة إلى عدم تمكن الأحزاب من تحقيق انتشار واسع داخل المجتمع الكردي، ولم تتمكن من الظهور كقوة موحدة، وانخفض عدد ممثليها في برلمان إقليم كردستان ومجلس النواب.

إن هذه الأحزاب التي يبلغ عددها ثلاثة أحزاب رسمية في الإقليم، تعاني من مشاكل كبيرة تحول دون تمكنها من الانتشار الواسع في المجتمع، مما أثر على تمثيلها في الحكومة والبرلمان، وأصبحت أحزاباً محدودة التأثير على الساحة السياسية في الإقليم، ولم تتمكن من الظهور مزاحمة للأحزاب والكتل الرئيسة، مما أثَّر على قرارها السياسي، والأوضاع السياسية في الإقليم.

فالأحزاب والحركات الإسلاميَّة في إقليم كردستان على الرغم من تاريخها العريق، قد استفادت من موجة انتشار الأحزاب الإسلاميَّة في منطقة الشرق الأوسط بشكل عام، وبخاصة بعد ثورات الربيع العربي، ولكنها لم تتمكن من التوسع والتطور وبقي وجودها متواضعاً، ومن غير المتوقع أن تتمكن من ممارسة دورٍ أكبر في الساحة الكردستانية والعراقية على حد السواء، وبل من المرجح أن يتقلص نفوذها بشكل تدريجي.وأن هذا التأثير المقيد للأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان له العديد من الأسباب، تتعلق بالمجتمع الكردي، وتنظيم تلك الأحزاب نفسها. وكان لها نتائج أثرت بشكل كبير على الواقع.

ويفترض الباحث في هذا الدراسة بأن الأوضاع الحالية في إقليم كردستان، ستسهم في إضعاف الأحزاب الإسلاميَّة الكردية في إقليم كردستان العراق، لأسباب تاريخية واجتماعية وسياسية وداخلية.

أولاً: بدايات الحركات الإسلاميَّة قي كردستان العراق

انتشرت الحركات الإسلاميَّة في أنحاء العراق منذ مراحل تاريخية مختلفة بعامة، لكن من غير المعلوم متى ظهرت بدايات الحركات الإسلاميَّة الكردية على نحو الخصوص. إلا أن هناك من أشار إلى ظهور حزب تحت اسم (الحزب الإسلامي) بالسليمانية بعد نفي الشيخ محمود الحفيد البرزنجي إلى الهند، أي في مطلع العشرينيات، ويتألف قوام هذا الحزب من رجال الدين والعشائر، والتي تربطهم روابط بالشيخ محمود، ومجموعة من الضباط الكرد في الجيش العثماني[1].

أما التنظيم الإخواني الناشئ من حركة الإخوان المسلمين، فقد دخل المنطقة الكردية من الموصل، وأول من تبناه في بداية الخمسينيات من القرن الماضي، ملّا عثمان عبد العزيز، والذي سيبرز فيما بعد، مؤسساً للحركة الإسلاميَّة الكردية، وملّا صالح عبد الكريم، والحاج سليمان في كركوك وكل من الحاج يونس عزيز ونظام عبد الحميد، (الشقيق الأكبر لمحسن عبد الحميد الأمين العام الأسبق للحزب الإسلامي، وكان عضواً في مجلس الحكم بعد احتلال بغداد 2003)، والسيد خليل المعروف بأبي سيد قطب في أربيل. ويُعرف تنظيم الإخوان المسلمين في المنطقة الكردية بالأسرة الثالثة بين تنظيمات العراق ككل، أو الجيل الثالث

(1) محمد سيد نوري البازياني، مستقبل الحركة الإسلاميَّة في كردستان، مطبعة وزارة التربية، 2006، ص39.

بعد الأسرة الأولى في الموصل، والثانية في بغداد. وكانت البداية بانضمام الشيخ عثمان عبد العزيز إلى الحركة الإخوانية عام (1952)، إلا أن هذا النشاط ظل حركة محصورة بأفراد، ولم ينجح في تأسيس تنظيم، أو جماعة مسلحة في الحركة الكردية، التي بدأت سياسية وعسكرية في عقد الأربعينيات من القرن المنصرم[1].

ولم تبرز الحركات الإسلاميَّة الكردية إلا بعد الثورة الإيرانية 1979، والحرب العراقية الإيرانية (1980-1988)، وتأثرها بالصحوة الإسلاميَّة، ووجود ظروف مناسبة للتحرك السياسي والعسكري والديني. إذ عمد عددٌ من أولئك الذين تأثروا بفكر الإخوان المسلمين الأوائل إلى الاتصال بالإيرانيين، وقد أسفر ذلك عن تأسيس ما عُرف بالجيش الإسلامي الكردستاني عام (1980) وكان خليطاً غير متجانس، تزعمه شخص يدعى عباس عبد الله شاهين أبو أسامة، وكان من مدينة الموصل[2].

وتذهب مصادر أُخر إلى القول إن الحركة الإسلاميَّة تأسست عام 1978، وكانت تنظيماً سرياً، واقتصرت مهامها على الاهتمام بتربية الشباب. ويشير الملا كريكار أن عددهم كان أربعة عشر شخصاً وهو أحدهم، ثمانية منهم من الإخوان المسلمين، التقوا بإيران في أوائل 1982، حاملين رسائل من الشيخ عثمان عبد العزيز، الإخواني الكردي الأقدم، واتصلوا بإمام صلاة جمعة طهران آنذاك، المرتبط مباشرة بآية الله الخميني وآية الله الخامنئي، وسُميت حلقتهم فيما بعد بـ(جماعة الأنصار الإسلاميَّة)[3]. وهناك من أشار إلى اتصال تلك الجماعة بحركة الجهاد الأفغانية في إيران وباكستان. ومن مطالبها التزود بالسلاح من الجمهورية الإيرانية، وفتح مكاتب حزبية لها، لكنها لم تلق الاستجابة الجادة من قادة الثورة الإيرانية، وما حصل أنها ظلت مرتبطة بقوام الإخوان المسلمين بتنظيم العراق[4].

وثمة بداية حركية أخرى جمعت الإسلاميين الكرد، إذ تأسست (حركة الرابطة الإسلاميَّة) (1984)، وأصبح الشيخ محمد نجيب البرزنجي مرشداً عاماً لها، وعرف جناح الحركة العسكري الإسلاميَّة الكردية الذي أنطلق عام 1985 بـ(جيش القرآن)، وأُنتخب الشيخ عبد اللطيف البرزنجي مرشداً عاماً بعد محمد نجيب البرزنجي، وذلك بعد إطلاق سراحه من السجن في

(1) رشيد الخيون، مائة عام على الإسلام السياسي في العراق، مركز المسبار للدراسات والبحوث،2011، ص150.

(2) مشير مصطفى عبد الله، الحركة الإسلاميَّة في كردستان، بيروت، 1998، ص14.

(3) الملا كريكار، الحلقة المفقودة بني بن لادن وصدام حسين، ص175.

(4) مشير مصطفى عبد الله، المصدرالسابق، ص16.

العراق. وبعد تسلم الشيخ عبد اللطيف زمام الحركة، أخذ يسبغ عليها البعد الأكاديمي، فالشيخ كان عالم دين ومدرس بجامعة السليمانية، مما أدى إلى انضمام جامعيين لها، وكانت مدينة حلبچه محل نشاط واستقطاب النشاط السياسي الإسلامي لهذه الحركة، وهي مقر الشيخ عثمان عبد العزيز، ومنها أفتى بهجرة طلاب العلم (1987) من أماكن دراستهم وسكناهم، وتحول جماعة الرابطة الإسلاميَّة إليه وبايعوه على الجهاد، ومنذ ذلك تغير اسم الرابطة إلى الحركة الإسلاميَّة في كردستان العراق. بعدها شكلت الحركة ذراعها العسكرية (جيش القرآن). واندمجت في العام 1999 مع (حركة النهضة الإسلاميَّة)، وتشكلت منهما (حركة الوحدة الإسلاميَّة)، وبعد مدة وجيزة ظهرت انشقاقات في الحركة الوليدة للفتوى في اتخاذ القرارات وتحديد المواقف، وكان أغلبية حركة النهضة مع جماعة الشيخ علي بابير، عضو المكتب السياسي في حركة الوحدة الإسلاميَّة، ومن الجماعتين تشكل تنظيم جديد (العام 2001) باسم (الجماعة الإسلاميَّة الكردستانية)، وأصبح باپير أميراً عليه [1]. ومن هنا تشكل حزبان إسلاميان، هما الجماعة الإسلاميَّة الكردستانية بقيادة علي بابير، والحركة الإسلاميَّة الكردستانية بقيادة علي عبد العزيز.

ظهرت من ناحية أخرى في عقد الثمانينات من القرن الماضي حركة (الجهاد الإسلامي في كردستان)، اتخذت من الجامع الكبير بناحية خليفان بمحافظة أربيل مقراً لها، ومؤسسها ملا أمين بير داود خوشناو، وهي جماعة دعت إلى الالتزام بالقرآن والسنة وإعداد الشباب للجهاد، وإلى حكم الشريعة بالتبليغ والسلاح، وأعلنت عن تأسيسها إبان انتفاضة آذار 1991، وقد اغتيل أميرها سنة 1997 في مجمع بستورة من منطقة صلاح الدين بأربيل، ثم التحق معظم الأعضاء بالجماعة الإسلاميَّة الكردستانية بقيادة علي بابير[2].

وبعد عام 1991 حصلت المنطقة الكردية على نوع من الحماية الدولية بالقرارات الصادرة من مجلس الأمن، مما أتاح لها حرية الحركة، لذا فقد دخلت الحركة الإسلاميَّة في قتال مسلح مع حزب الاتحاد الوطني الكردستاني بزعامة جلال الطالباني، مما أدى إلى اعتقال زعيم الحركة عثمان عبد العزيز، وانسحاب قواتها إلى إيران التي قامت بدور وساطة بين الطرفين، عاد بموجبها مقاتلو الحركة إلى إقليم كردستان. وفي عام 1995 شاركت الحركة في القتال بين

(1) البازياني، المصدر السابق 96-97-98.

(2) المصدر نفسه، ص82.

الاتحاد الوطني والحزب الديمقراطي إلى جانب الأخير، وتجددت معاركها مع الاتحاد الوطني عام 1997، وانتهت مرة أخرى بوساطة إيرانية في العام 200 [1]. واعتقلت القوات الأمريكية الشيخ علي عبد العزيز مرشد الحركة في منزله بحلبجة، على الرغم من أن الإدارة الأمريكية أعلنت بأنها تفاهمت مع سبعة فصائل عراقية بقانون تحرير العراق، وكانت الحركة الإسلاميَّة الكردستانية من ضمنها، وتوفي زعيم الحركة الملا علي عبد العزيز في لندن بعد صراع مع المرض دام أشهر عديدة في عام 2007.

أما (الجماعة الإسلاميَّة الكردستانية)، وأميرها الشيخ علي باپير، فقد تم تدمير بعض مقراتها بقصف مقرات تنظيم أنصار الإسلام إقليم كردستان يوم 21 آذار 2003، من القوات الأمريكية بمنطقتي خورمال، وأحمد آوا بمحافظة السليمانية، واعتقل أميرها في تموز 2003، حتى نيسان 2005 [2]؛ للسبب نفسه الذي من أجله تم اعتقال مرشد الحركة الإسلاميَّة. هذا، والخلافات بين الفصائل الإسلاميَّة الكردستانية نفسها ليست قليلة، لا سيما بين (الجماعة الإسلاميَّة) و(أنصار الإسلام) من ناحية، وبين (الحركة الإسلاميَّة) وجماعة الأنصار من ناحية أخرى، وما بين الجماعة والحركة أيضاً.

وظهر على خارطة الإسلام السياسي الكردي تنظيم الاتحاد الإسلامي في كردستان العراق (1994)، وهو جماعة إصلاحية وريثة لتنظيم الإخوان المسلمين، وهي عبارة عن تنظيم غير مسلح، اشترك في حقيبة وزارية في حكومة إقليم كردستان منذ 1996 (بمثابة وزارة الدولة)، ثم وزارة العدل، وأسهم في اجتماعات مؤتمر المعارضة العراقية بلندن (كانون الأول / ديسمبر 2002)، وكان من ضمن الـ 65 عضواً في لجنة المتابعة والتنسيق، المنبثقة من المؤتمر المذكور، وهو آخر مؤتمر موسع قبيل سقوط النظام.

ثم أصبح أمينه العام صلاح الدين محمد بهاء الدين عضواً في مجلس الحكم في العراق لعام 2003، وتقلّد حقيبة وزارة البيئة في الحكومة المنبثقة عن المجلس المذكور، وشارك الحزب في الانتخابات العامة 2005، والانتخابات الخاصة بإقليم كردستان، وحصل على خمسة مقاعد في البرلمان العراقي، وتسعة في برلمان الإقليم، و10 أعضاء في مجالس المحافظات،

(1) الجزيرة - الحركة-الإسلاميَّة -في-كردستان-العراق

aljazeera.net/encyclopedia/movementsandparties/20149/2/

(2) البازياني، مصدر سابق، ص210-211.

ويشارك في حكومة إقليم كردستان بوزيرين للتجارة والدولة. وللحزب إمكانية إعلامية كبيرة قياساً للمنطقة وبقية الأحزاب، إذ أن لديه 11 محطة تلفزيونية محلية، و12 إذاعة محلية كذلك، فضلاً عن إصدار عدد من الجرائد والمجلات.

رفع الاتحاد الإسلامي شعار: الإصلاح والاعتدال، وحاول ممارستهما على أرض الواقع، وحصل على الترتيب الثالث بين الأحزاب الكردية آنذاك: الحزب الديموقراطي الكردستاني، والاتحاد الوطني الكردستاني. أما الأعمال الخيرية التي كان يقدمها هذا الحزب بالتنسيق مع المنظمات الإسلاميَّة الخيرية، فكان لها دور فعّال في كسب هذه الفئة الكبيرة من المجتمع. ويُذكر أن للشيخ علي القرداغي، أمين عام الاتحاد الإسلامي في العالم، دوراً في دعم منظمات الإغاثة [1].

تقول أدبيات الحزب إنه نظر إلى القضية الكردية نظرة إسلامية، على أساس أن للإنسان حق في الحياة الحرة الكريمة، ولايجوز أن يُظلم لمجرد لغته ولونه وعنصره[2]. لذلك حاول الاتحاد الإسلامي وبشتى السبل التعريف بتلك الأفكار بين المجتمعات والمراكز الإسلاميَّة، فقد شرع بتنظيم كثير من المؤتمرات والاجتماعات في دول الإسلاميَّة الأوروبية، وبمشاركة واسعة من معظم المراكز والحركات والمنظمات الإسلاميَّة [3]، كما يرى الاتحاد الإسلامي أنه من الواجب على المجتمع إيقاف نزيف الدم، الذي سال بين العرب والكرد الذين عاشوا سوية لآلاف السنين. ولكي لا تهدر ثروات الشعب العراقي ولقطع الطريق أمام تدخلات القوى الإقليمية والأجنبية، ولإفشال لمخططات تلك القوى يرى الاتحاد الإسلامي وجوب وضع حل عادل ودائم للقضية الكردية، وينظر إلى الفيدرالية بأنها حل مناسب في المرحلة الآنية لتأمين حقوق الكرد في إطار موحد من وجهة نظره[4]، كما تبنّى الاتحاد الإسلامي في مرحلة تاريخية من مراحل تلك القضية أسلوب التثقيف العام والإرشاد؛ لأن القضية الكردية هي ورقة الغرب للضغط على الحكومة المركزية في بغداد[5].

(1) ادريس السيويلي، نشأة وتطور الحركات الإسلاميَّة في كردستان، 2008، ص29-30-31-32.

(2) منشورات الاتحاد الإسلامي في كوردستان، توجيهات ميدانية للأمين العام، ط1، مطبعة وزارة التربية، (اربيل، 1997)، ص 43.

(3) الاتحاد الإسلامي، نظرات ومواقف، منشورات مكتب الثقافة والاعلام في الحزب، مطبعة اربيل، 1997، ص 40.

(4) الفيدرالية والاستفتاء في نظريةكگرتوو، ترجمة قسم الثقافة، المركز الثالث، ص 5.

(5) خالد سليمان الفهداوي، القضية الكردية والحل المنشود التاريخ الواقع-المستقبل، ط1، الأوائل للنشر والتوزيع، (دمشق، 2006)، ص 29.

ثانياً: الجماعات الإسلاميَّة الكردية المتطرفة:

شكّل الملا كريكار تياراً باسم حركة الإصلاح، والذي تكوّن من (الإصلاح) وقوة سوران، وهي قوة من جماعة سلفية من مدينة أربيل، انفصلت عن حركة الوحدة الإسلاميَّة، ليعلن تياراً من حركة (الإصلاح) و(قوة سوران) بزعامة كريكار نفسه[1]. أما حركة (جند الإسلام) فقد تشكلت من جماعتين: (حركة المقاومة الإسلاميَّة - الكردستانية) وجماعة (مركز تحفيظ القرآن)، وأصبح أبو عبد الله الشافعي أميراً عليها، وتردد في الأوساط آنذاك أنها كانت مسؤولة عن اغتيال فرانسوا الحريري عضو المكتب السياسي للحزب الديمقراطي بتاريخ (18 شباط 2001) في أربيل[2]، بعدها اندمجت (جند الإسلام) بكتلة نجم الدين كريكار المسماة (الإصلاح) في وقتٍ لاحق من عام (2001)، لتظهر جماعة جديدة تحت مسمى (أنصار الإسلام)، وأميرها كريكار نفسه[3]، وقد أصدرت (أنصار الإسلام) بياناً في 31 آذار2003، تؤكد فيه على الانتشار بشمال العراق، والاستعداد لشن عمليات انتحارية ضد القوات الأمريكية والبريطانية، وقد قامت القوات الأمريكية بتوجيه ضربات صاروخية وجوية على معاقل التنظيم في شرق السليمانية، أدت إلى مقتل المئات من أنصار التنظيم وهروب آخرين إلى داخل الأراضي الإيرانية [4].

ثالثاً: واقع الأحزاب الإسلاميَّة الكردية في إقليم كردستان العراق والمشاكل التي تعاني منها

تعاني الأحزاب الإسلاميَّة الكردية من مشاكل وأزمات كبيرة، على الرغم من كونها تُعد من الأحزاب الفاعلة والتي لها حضور في الساحة السياسية في إقليم كردستان، وطرفاً سياسياً مهماً في البرلمان، فإن الأحزاب الإسلاميَّة الكردية تعاني من مشاكل كبيرة ومعقدة، أثرت على أدائها وعلى جماهيريتها ونطاق توسعها وعدد ممثليها في الحكومات والبرلمان والمؤسسات التمثيلية الأخر.

وفيما يأتي جدولاً بعدد أعضاء الكتل الإسلاميَّة الكردية في برلمان إقليم كردستان، ومجلس النواب العراقي منذ 2005 وإلى وقت كتابة هذا البحث (مطلع عام 2021).

---

(1) البازياني، المصدر السابق، ص99-100.

(2) سيويلي، المصدر السابق، ص33-34.

(3) البازياني، مصدر سابق، ص 82.

(4) رشيد خيون، المصدر السابق، ص168-169.

تمثيل الأحزاب الإسلاميَّة الكردية في برلمان إقليم كردستان (من أصل 111 عضواً):

الأحزاب	الجماعة الإسلاميَّة	الاتحاد الإسلامي	الحركة الإسلاميَّة
2005	6	9	صفر
2009	4	6	2
2013	6	10	1
2019	7	5	صفر

تمثيل الأحزاب الإسلاميَّة الكردية في مجلس النواب العراقي المركزي في بغداد العاصمة (من أصل 328 عضواً)

الأحزاب	الجماعة الإسلاميَّة	الاتحاد الإسلامي	الحركة الإسلاميَّة
2005	1	5	صفر
2010	2	4	صفر
2014	2	4	صفر
2018	2	2	صفر

نلاحظ بناءً على هذه الأرقام، بأن عدد مقاعد الأحزاب الإسلاميَّة، لم تتخطَ حاجز الـ16 مقعداً في برلمان إقليم كردستان، والتي يبلغ عدد مقاعدها 100 مقعد، أي أن نسبة مقاعد هذه الأحزاب، لم تتجاوز 16 % من مجموع مقاعد البرلمان، وفي الإجمال فإن هنالك هبوطاً حاداً في عدد مقاعد هذه الأحزاب في الإقليم. وينطبق الأمر نفسه في مجلس النواب العراقي، فلم تتخطَ هذه الأحزاب حاجز الستة مقاعد، أي 1،9 % من مقاعد مجلس النواب العراقي، انخفض عدد مقاعدهم أيضاً على الرغم من زيادة عدد مقاعد البرلمان العراقي.

أما أهم المشاكل التي تعاني منها الأحزاب الإسلاميَّة الكردية في الوقت الحاضر فهي:

1 ـ مشكلة تداخل المواقف

تبدو الحركة الإسلاميَّة الكردية العراقية مزدوجة المهام، فهي من ناحية تسعى إلى دولة إسلامية، أو بسط الإسلام على المجتمع والدولة، ومن ناحية ثانية يشغلها الهم القومي الكردي، حتى أن خطابها في كثير من الأحيان يصطدم بخطاب شقيقاتها من الحركات الإسلاميَّة الأخر، وفي المسألة القومية تحديداً[1].

فمعظم الأحزاب والحركات الإسلاميَّة في دول الشرق الأوسط سواء الإخوانية أو السلفية،

---

(1) رشيد الخيون، مصدر سابق، ص143.

نادراً ما تكون توجهاتها قومية، ولكن الأحزاب الإسلاميَّة الكردية مجبرة على أن يكون لها توجهات قومية، لأن واقع المجتمع الكردي يفرض عليها أن تكون لهذه الأحزاب تلك التوجهات أكثر من كونها دينية، مما أدى إلى تباعد المواقف بين الأحزاب الإسلاميَّة الكردية ونظيراتها في العراق، وفي الدول الإسلاميَّة الأخرى.

ومن أسباب ذلك قوة الأحزاب القومية الكردية في إقليم كردستان، وطبيعة المجتمع الكردي ذي التوجهات القومية، فضلاً عن أسباب تاريخية ترتبط بحادثتي الأنفال، وضرب مدينة حلبجة بالأسلحة الكيمياوية من النظام السابق، فاتهامات تهاون تنظيمات الإخوان في كارثة حلبجة والأنفال، والميل إلى الانعزال، أدى إلى اهتزاز العلاقة مع تلك التنظيمات، ولعل حدوث الطلاق بين الإخوان العرب العراقيين والكرد كان للسبب نفسه، وكان من الأسباب الرئيسة في ذلك تحول في توجهات الملا كريكار، إذ تخلى بسببها عن علاقته بتنظيم الإخوان المسلمين بعامة، ومال إلى التعاون مع جماعة الجهاد بمصر، وتأسيس فرع لها بكردستان العراق[1].

عندما يُنظر إلى مواقف التنظيمات الإسلاميَّة العراقية من القضية الكردية نجد أنها متباينة فيما بينها، فالإخوان المسلمين في العقود الماضية من دخول العمل الإخواني إلى العراق، كان موقفهم غامضاً تجاه تلك القضية، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن تلك الجماعة كانت تنظر إلى الحركة الكردية كحركة قومية بالمعنى السلبي[2]. فعلى سبيل المثال أن جمعية الأخوة الإسلاميَّة الغطاء التي مارس الإخوان بها عملهم، وعلى الرغم من أن رئيسها الشيخ أمجد الزهاوي، وهو كردي الأصل، ولها فروع في معظم المدن الكردية، رغم ذلك كله لم يرد في منهاجها ولا في أدبياتها وصحافتها شيء عن الكرد ومطالبهم القومية[3]. ويذهب أحد الكتاب إلى اتهام الجماعة الإخوانية بأنها تكيل بمكيالين، عندما يُطرح أمامها موضوع القضية الكردية، وأنها أي الجماعة تصف كل ماله علاقة بالقضية الكردية بالعصبية والجهالة القومية المشبوهة[4]، وأن النزعات الوحدوية العربية للمجموعات النخبوية في

(1) الملا كريكار، المصدر السابق، ص 178- 179-180.

(2) ميفان عارف عبد الرحمن، الأحزاب السياسية العراقية والقضية الكردية 1946-1970 دراسة تاريخية، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث، غير منشورة، جامعة الموصل، 2007، ص120.

(3) عبد الرحمن السبينداري، الإخوان المسلمون والقضية الكردية، مجموعة مقالات منشورة، مطبعة زانا، دهوك، 2005، ص 17-18، 68.

(4) جوزيف براودي، العراق الجديد، ترجمة: نمير عباس مظفر، ط1، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 2004، ص147.

بغداد والموصل في عقود الخمسينيات والستينيات، كانت تميل إلى تفادي توكيد النزعة القومية الكردية في إطار قاموسها السياسي. وكون أن معظم الأكراد هم من أهل السنة راح بعضهم يتطلع إلى جماعة الإخوان؛ بهدف الحصول على دعمهم، إلا أن ذلك التوجه ثبت أنه كان مخيب للآمال، بسبب معارضة الجماعة للفكرة، والسعي من أجل إقامة وطن قومي للكرد[1].

وفيما يتعلق بموقف حزب التحرير الإسلامي فلم يرد في منهاجه أية مادة تتعلق بهذه القضية، كما لم يبد أي اهتمام بها، مع العلم أن الحزب كان يركز على المسائل السياسية أكثر من الشرعية[2].

2 ـ قوة الجانب القومي في إقليم كردستان

على الرغم من التأثير الديني القوي على المجتمع والذي لا يمكن إنكاره، إلا أن الأحزاب الإسلاميَّة الكردية اصطدمت بواقع المجتمع الكردي الذي كانت توجهاته قومية أو إصلاحية، أكثر من كونها إسلامية أو دينية، فتأثير الأحزاب الكردية الإسلاميَّة على المجتمع كان محدوداً وما يزال، لأن تأثير الأحزاب القومية أو الإصلاحية أقوى من الأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان، وان ذلك يظهر بشكل جلي في نتائج الانتخابات التي أجريت منذ عام 1991 ولحد الآن، فالأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان، وكما أسلفنا لم تتخطَ حاجز الـ16 % من حجم أصوات الناخبين في الانتخابات جميعها، التي أُجريت سواءً في انتخابات مجلس النواب العراقي أم برلمان إقليم كردستان.

وأن ذلك أدى ببعض قيادات الأحزاب الإسلاميَّة الكردية إلى المطالبة بفصل الحزب عن الجانب الدعوي، وأن يتم إجراء إصلاحات سياسية في هذه الأحزاب، وتحويلها إلى أحزاب مدنية، وحذف مصطلح الإسلامي من الأسماء الرسمية لهذه الأحزاب من هذه الأحزاب الاتحاد الإسلامي الكردستاني والجماعة الإسلاميَّة[3].

(1) مجول محمد محمود العكيدي، موقف التيار الإسلامي العراقي من القضية الكردية 1949-2003 دراسة تاريخية، جامعة الموصل، مجلة مركز الدراسات الإقليمية، العدد الخامس، المجلد 11، ص22.

(2) عبد الرحمن السبينداري، الإخوان المسلمين والقضية الكردية، مجموعة مقالات منشورة، مطبعة زانا، دهوك، 2005.

(3) سكاي بريس/أحزاب- عراقية-تحذف-مصطلح-الإسلامي-من-أسمائه

www.skypressiq.net/201927/8/

3 ـ عدم نجاح النموذج الإصلاحي للأحزاب الكردية الإسلاميَّة

ظهرت مجموعة من العوامل أدت إلى تعثر ذلك النموذج من الأحزاب، فبسبب عدم تمكن الأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان العراق من التطور والانتشار الواسع بين المجتمع، فقد طرحت هذه الأحزاب دوراً جديداً، في مسعى منها لكسب تأييد المواطنين وثقتهم، وهو أن تتحول إلى أحزاب إصلاحية، وتدعو إلى إجراء إصلاحات ومحاربة الفساد. ولكن ذلك اصطدم بظهور أحزاب إصلاحية أخر مثل حركة التغيير وأحزاب أدت إلى فشل هذه المساعي، بل أدت إلى إضعاف هذه الأحزاب، بسبب انضمام جزء من جمهور وكوادر، وأحياناً قيادات الأحزاب الإسلاميَّة لهذه الأحزاب. وينطبق ذلك على الاتحاد الإسلامي الكردستاني، والذي انشق منه عددٌ كبير من كوادره، وانضموا إلى حركة التغيير بعد تأسيس الحركة في عام 2009. إذ أن نسبة كبيرة من كوادر وممثلين حركة التغيير في الوقت الحاضر كانوا من ضمن صفوف الأحزاب الإسلاميَّة، وبخاصة الاتحاد الإسلامي الكردستاني.

4 ـ الخلافات بين الأحزاب الإسلاميَّة الكردية وعدم تمكنها من تشكيل جبهة موحدة

لم تتمكن الأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان من تشكيل جبهة موحدة، أو المشاركة بقوائم برلمانية مشتركة، أو تنسيق المواقف فيما بينها، وذلك يعود إلى أن هذه الأحزاب تعاني من خلافات أيديولوجية ومصلحية فيما بينها، مما إثر ذلك على عدم تمكنها من توحيد مواقفها، فضلاً عن الخلافات التاريخية بين الأطراف جميعها، فأسهم بشكل كبير في عرقلة هذا الأمر.

5 ـ النطاق الجغرافي المحدود للأحزاب الإسلاميَّة

تعاني الأحزاب الإسلاميَّة الكردية من عدم الانتشار في مناطق إقليم كردستان جميعها، فجماهير هذه الأحزاب وأنصارها، يتركزون في مناطق جغرافية معينة، وأعاق ذلك تطور هذه الأحزاب وتقدمها، ويعود تركز هذه الأحزاب في مناطق معينة إلى أسباب تاريخية أو سياسية، أو تتعلق بشخوص هذه الأحزاب، كما هو الحال في تركز الأحزاب الإسلاميَّة في حلبجة والمناطق المحيطة بها، فالأحزاب الإسلاميَّة الثلاث تتنافس على أصوات حلبجة وأطرافها، كونها كانت من قاعدة الأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان العراق وما تزال، ونجد أن بعض الأحزاب الإسلاميَّة الكردية لها قواعد جماهيرية منفردة في مناطق معينة، مثل دهوك بالنسبة للاتحاد الإسلامي، وأربيل بالنسبة للجماعة الإسلاميَّة، بينما نجد بأن قوة هذه الأحزاب تنعدم تقريباً في كركوك[1].

(1) المفوضية المستقلة للانتخابات في العراق.

6 ـ منافسة الأحزاب السياسية القومية لها

سعت الأحزاب السياسية القومية إلى الاعتماد على رجال دين تابعين لها وبخاصة في الانتخابات، مما أدى إلى استقطاب جمهور هذه الأحزاب لصالح الأحزاب القومية، فالأحزاب غير الإسلاميَّة والقومية تقصّدت إبراز شخصيات دينية في صفوفها وبخاصة المعروفين منهم، بهدف استخدامهم بفترات الانتخابات؛ ولجذب الناخبين إليهم، فمعظم الأحزاب يشركون شخصيات دينية في قوائمهم الانتخابية.وشهدت كل الدورات البرلمانية وجود رجال دين يمثلون الأحزاب البرلمانية القومية، كما هو الحال 2009 و2013 و2018، إذ كان للحزب الديمقراطي الكردستاني أعضاء في البرلمان من رجال الدين[1].

7 ـ بروز التيارات الدينية غير السياسية في إقليم كردستان

ظهرت كثير من التيارات الدينية والتي لها أجندات دينية بحتة، أو التي تدعو إلى اعتزال السياسة والانتخابات في إقليم كردستان، والتأثير على الأحزاب الإسلاميَّة بشكل كبير، حيث أن هذه التيارات أثَّرت على جماهيرية هذه الأحزاب وعلى عدد أصواتها في إقليم كردستان، وبخاصة التيارات المدخلية التي تدعو إلى مقاطعة الانتخابات والعمل السياسي.

8 ـ تذبذب أداء الأحزاب الإسلاميَّة في مشاركتها الحكومات

شاركت الأحزاب الإسلاميَّة في عدد من الحكومات المشكلة في إقليم كردستان، إذ شارك الاتحاد الإسلامي الكردستاني في عام 2005، ولكنها قاطعت حكومة 2009، وشاركت في حكومة 2014، ولكنها قاطعت الحكومة الحالية، (حكومة السيد الكاظمي)، وانطبق الشيء نفسه على الجماعة الإسلاميَّة والتي شاركت في حكومتي 2005 و2014،وقاطعت حكومة 2009 و2019، أما الحركة الإسلاميَّة الكردستانية فقد شاركت فقط في حكومة 2009، وكان لهذا التذبذب في المواقف تأثيرات كبيرة على الأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان[2].

(1) منظمة به ي للتربية والتنمية.

(2) رشيد الخيون، المصدر السابق، ص170-171-172.

ثالثاً: مستقبل الأحزاب الإسلاميَّة الكردية

1 ـ ضعف الأحزاب الإسلاميَّة

إن المتتبع للخارطة السياسية في إقليم كردستان، يتبين له بأن الأحزاب الإسلاميَّة الكردية تسير نحو الضعف والانكماش، استناداً إلى أرقام الانتخابات الماضية وعدد ناخبي الأحزاب الإسلاميَّة، لأن الجو العام في إقليم كردستان يتجه نحو الأحزاب الإصلاحية أو القومية بشكل عام، أما الأحزاب الإسلاميَّة، فإن جماهيرية هذه الأحزاب تقل بشكل مستمر، وإن معظم الأحزاب الإسلاميَّة في إقليم كردستان يصيبها ضعف عام لصالح كتل وأحزاب غير إسلامية في الإقليم.

2 ـ حدوث انشقاقات داخل الأحزاب الإسلاميَّة

هنالك اتجاه عام داخل الأحزاب الإسلاميَّة لإجراء إصلاحات هيكلية داخل هذه الأحزاب، وبخاصة من الجيل الجديد والطبقة المتعلمة والمثقفة داخلها، وهذا من دون شك سوف يصطدم بالمحافظين داخل هذه الأحزاب، مما يؤدي إلى احتمالية حدوث انشقاقات حزبية بين الأحزاب الإسلاميَّة، وقد سبق وحدث ذلك عندما انشق العشرات من كوادر الاتحاد الإسلامي وانضموا إلى حركة التغيير، وانضمت قيادات في الجماعة الإسلاميَّة إلى حزب التحالف من أجل الديمقراطية والعدالة.

3- صعود أحزاب وتيارات سياسية جديدة

إن قضايا الفساد وتحسين المستوى المعاشي للمواطنين، وتطوير الأوضاع الاقتصادية في الإقليم، أصبحت من أولويات المواطنين في الإقليم، وان ذلك سيدفع باتجاه تشكيل تيارات سياسية جديدة في الإقليم ستحل محل الأحزاب القديمة بشكل عام والإسلاميَّة بشكل خاص، لأن هذه الأحزاب أصبحت غير قادرة على تلبية مطالب وتطلعات المواطنين، وأن ذلك يعني بالضرورة إضعافاً للأحزاب الإسلاميَّة الكردية.

4- فصل الجانب الدعوي عن الجانب السياسي، وتغيير أسماء هذه الأحزاب

إن فصل الجانب الدعوي عن الجانب السياسي في الأحزاب الإسلاميَّة الكردية، أصبح من الأمور الملحة في الوقت الحاضر، وعلى الرغم من رفض هذه المساعي من قبل القيادات الإسلاميَّة المحافظة، إلا أن إجراء إصلاحات في هيكلية الأحزاب الإسلاميَّة، وتحويلها إلى

أحزاب مدنية وتغيير أسمائها، وإزالة مصطلح الإسلاميَّة منها قد تم طرحه في المؤتمر العام للاتحاد الإسلامي الكردستاني والجماعة الإسلاميَّة الكردستانية، وهما أكبر حزبين إسلاميين في الإقليم، وعلى الرغم من عدم تثبيت هذه المبادئ، إلا أن هذا التوجه هو كبير داخل الأحزاب الإسلاميَّة في الإقليم، وعلى هذه الأحزاب أما الرضوخ لهذا المطلب، أو احتمالية حدوث انشقاقات داخل الأحزاب،وانضمام جزء من كوادرها إلى الأحزاب الأخر.

5- صعود التيارات الإسلاميَّة غير الحزبية

إن التيارات الإسلاميَّة غير الحزبية سواءً السلفية منها أم الصوفية أم التيارات الأخر، قد برزت بشكل كبير، وأصبحت هذه التيارات تزاحم الأحزاب الإسلاميَّة الكردية، وعلى الرغم من أن هذه التيارات تدعي عدم نيتها تشكيل أحزاب سياسية في إقليم كردستان، إلا أنه هنالك خلافات عميقة بين هذه التيارات، وهذه الأحزاب، وأن هذه الخلافات أثرت بشكل كبير على شعبية الأحزاب السياسية لصالح التيارات الإسلاميَّة، والتي أصبحت أكثر جاذبية من الأحزاب التقليدية لدى البعض في الإقليم، وعدم تمكنها من مواجهة هذه التيارات، وخاصة في المدن وبين شريحة الشباب، بسبب قيام هذه التيارات بتقديم رؤى وطروحات جديدة في الإسلام والعمل السياسي، والانتخابات وتنظيم الحياة العامة، وعدم تمكن الأحزاب الإسلاميَّة من تقديم أي جديد، لذا من المتوقع أن يؤدي ذلك إلى صعود التيارات الإسلاميَّة غير الحزبية.

بناءً على ما تقدّم، فإن الأحزاب الإسلاميَّة الكردية في إقليم كردستان العراق، تعد من الأحزاب السياسية الفاعلة في إقليم كردستان العراق وعلى الساحة السياسية الكردية، وكان لها دور مؤثر في تاريخ الحياة الحزبية، وتمثل مكوناً أساسياً في الساحة السياسية الكردية. ولكن هذه الأحزاب تعاني في الوقت الحاضر من مشاكل جوهرية، أدت إلى انخفاض جماهيرية هذه الأحزاب، لأسباب تاريخية وقومية واجتماعية، وأن هذه الظروف بمجموعها أثَّرت على جماهيرية، وعدد مقاعد هذه الأحزاب في مجلس النواب العراقي وبرلمان إقليم كردستان،وأدت أيضاً إلى إضعاف دور هذه الأحزاب لصالح الأحزاب القومية والإصلاحية، وحدوث انشقاقات وحراك داخل هذه الأحزاب، لإجراء إصلاحات هيكلية فيها.

بالنتيجة فإن مستقبل الأحزاب الإسلاميَّة الكردية، يتحدد بمدى تعاطي هذه الأحزاب مع التطورات الحالية في إقليم كردستان، ومدى تمكنها من التكيف مع الظروف الحالية في الإقليم.

قائمة المصادر

1 ـ محمد سيد نوري البازياني، مستقبل الحركة الإسلاميَّة في كردستان، مطبعة وزارة التربية، 2006.

2 ـ رشيد الخيون، مائة عام على الإسلام السياسي في العراق، السنة، مركز المسبار للدراسات والبحوث،2011.

3 ـ مشير مصطفى عبد الله، الحركة الإسلاميَّة في كردستان، بيروت، 1998.

4 ـ الملا كريكار، الحلقة المفقودة بين بن لادان وصدام حسين.

5 ـ إدريس السيويلي، نشأة وتطور الحركات الإسلاميَّة في كردستان، 2008.

6 ـ ميفان عارف عبد الرحمن، الأحزاب السياسية العراقية والقضية الكردية، 1946-1970، دراسة تاريخية، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث، غير منشورة، جامعة الموصل، 2007.

7 ـ عبد الرحمن السبينداري، الإخوان المسلمون والقضية الكردية، مجموعة مقالات منشورة، مطبعة زانا، دهوك،2005،

8 ـ جوزيف براودي، العراق الجديد، ترجمة: نمير عباس مظفر، ط1، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 2004،

9 ـ د. مجول محمد محمود العكيدي، موقف التيار الإسلامي العراقي من القضية الكردية،1949-2003 دراسة تاريخية، جامعة الموصل، مجلة مركز الدراسات الإقليمية، العدد الخامس المجلد 11.

10 ـ منشورات الاتحاد الإسلامي في كوردستان، توجيهات ميدانية للأمين العام، ط1، مطبعة وزارة التربية، (أربيل، 1997)،

11 ـ الاتحاد الإسلامي، نظرات ومواقف، منشورات مكتب الثقافة والإعلام في الحزب، مطبعة أربيل 1997، ص 40.

12 ـ الفيدرالية والاستفتاء في نظر يهككرتوو، ترجمة قسم الثقافة، المركز الثالث.

13 ـ خالد سليمان الفهدأوي، القضية الكردية والحل المنشود التاريخ الواقع-المستقبل، ط1، الأوائل للنشر والتوزيع، (دمشق، 2006).

المواقع الإلكترونية

- الجزيرة
- سكاي بريس
- المفوضية المستقلة للانتخابات في العراق
- منظمة به ي للتربية والتنمية

الفصل العاشر

البنية الفكرية للتنظيمات الإسلاميَّة وأثرها في المجتمع

الشيخ عبد الحليم الزهيري

سوف يكون البحث لاثنين من التنظيمات الإسلاميَّة، بغية أن تكون الدراسة شاملة لأكثر من نموذج مذهبي إسلامي، أحدهما سني (الإخوان المسلمون)، والآخر شيعي (حزب الدعوة الإسلاميَّة). كما سنركز الحديث على فكر التنظيمات الإسلاميَّة، وليس عن المعارضة أو استلام الحكم أو المشاركة في السلطة، فالبحث نظري صرف، مع ملاحظة أن البحث لا يتناول التنظيمات المسلحة والإرهابية، لأن فيها ظروف بخاصة، وتحتاج إلى بحث على مستوى آخر.

يمكن القول إن الحركات الإسلاميَّة بانتماءاتها جميعاً، لم تقدم نفسها بديلاً عن الدين أو المؤسسة الدينية، لذلك لم تضع عقيدة على مستوى علم الكلام ولا أفكار على مستوى الشريعة، وإنما هي تعطي فكرتها المحددة لفهم الدين بوصفه شريعة للحياة، ونظرية لترشيح القيم الدينية في المجتمع، الذي يعد هو الحاضن لهذه التنظيمات أو الحركات الإسلاميَّة، بحسب القراءة التي تراها مناسبة للزمان والمكان، وبما يتلاءم مع التحدي التي تواجهها، بغض النظر عن صواب أو خطأ هذه النظرة من وجهة نظر الكاتب.

يقول المرحوم حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين في كتابه مذكرات الدعوة والداعية «نحن سلفيون من أتباع الشيخ محمد رشيد رضا»، ويضيف... «وكان للسيد رشيد رضا جولات قوية موفقة في رد الكيد عن الإسلام، ولكن هذا القدر لم يكن يكفي ولا يشفي خصوصاً وقد اشتد التيار فعلاً، وصرت أرقب هذين المعسكرين، فأخذ بمعسكر الإباحية والتحلل في قوة ومعسكر الإسلاميَّة الفاضلة في تناقض وانكماش، فاشتد بي القلق فاعتزمت أمراً إيجابياً». وبعد ذلك المعترك الفكري أسس الشيخ البنا حزب الإخوان المسلمين، وبرز فيما بعد قادة مثل سيد قطب ومحمد قطب كمنظرين لما عُرف لاحقاً بجماعة الإخوان (وليس

حزب). وتطور الفكر الإخواني على يد سيد قطب الذي وصف المجتمع آنذاك بأنه جاهلي؛ لأنه يرضى بالحاكم الذي لا يطبق الإسلام. ولذلك فلابد من محاربة الحاكم، بل المجتمع الذي يرضى به. ونتيجةً لهذا الفهم نشأت جماعات إسلامية، منها التكفير والهجرة التي ترى بأن الحاكم الإسلامي والمجتمع كفرة، وجماعة الجهاد التي ترى أن الحكام بعامة كفرة، ولا بد من مقاتلتهم ومنهم أيمن الظواهري، ومن سواه.

امتد نشاط الإخوان المسلمين إلى العراق، وافتتحوا مركزاً لهم، استخدموه كواجهة إعلامية عام 1944، بعنوان جمعية الأخوة الإسلاميَّة على يد الشيخ محمد محمود الصوَّاف (1915-1992)، والشيخ أمجد بن محمد الزهاوي.

ولنأخذ نصاً آخر لأحد منظري التنظيمات الإسلاميَّة، وهو الشيخ أبو الأعلى المودودي (1903-1979): «وأول ما يظهر لنا من خصائص الدولة الإسلاميَّة التي تمتاز بها عن غيرها، أنه ليس لعنصر القومية خبط في إيجادها وتركيبها، وإنما هي دولة فكرية مؤسسة على مبادئ وغايات معينة وواضحة»[1].

وبهذه النصوص لقادة الإخوان والحركة الإسلاميَّة، نجد أن البنية الفكرية لتلك الحركة تستند إلى الإسلام، لكن بحسب قراءة سيد قطب والمودودي.

أما على الصعيد الشيعي، فلا نجد أن الأمر يختلف بالاعتماد على النظرية الإسلاميَّة كبُنية فكرية للتنظيم، فقد انطلق منها حزب الدعوة الإسلاميَّة في العراق من النجف الأشرف، وركز السيد محمد باقر الصدر (قدس) أبرز مؤسسي الحزب على البنية الفكرية الإسلاميَّة، بما كتبه من محاضرات فلسفية، وللأسف فإن كثيراً منها ضاع بسبب السرية والاضطهاد في العراق. وكان الأساس الأول للنظرية التي وضعها السيد الصدر هو: إن الإسلام بوصفه العقيدة والشريعة اللتان جاء بهما الرسول محمد (ص) من عند الله تعالى. أما العقيدة فنقصد بها مجموعة المفاهيم التي جاء بها الرسول محمد (ص)، التي تعرفنا بخالق العالم، وقد سميت هذه المفاهيم عقيدةً، لأنها معلومات جازمة يعقد بها القلب.

ونقصد بالشريعة مجموعة القوانين والأنظمة التي جاء بها الرسول الأعظم (ص)، والتي تعالج حياة البشرية كافة بأنواعها المختلفة، من اقتصادية وسياسية. فالإسلام إذاً مبدأ كامل؛

(1) ينظر: منهاج الانقلاب الإسلامي، دار السعودية للنشر، ط 3، 1988.

لأنه يتكون من عقيدة عن الكون ينبثق منه نظام اجتماعي شامل لأوجه الحياة، ويفي بأمس حاجتين للبشرية، وهما: القاعدة الفكرية والنظام الاجتماعي. ويقول السيد الشهيد الصدر (قدس) في أحد أسس الدعوة: «الدولة الإسلاميَّة دولة فكرية... وأما الوحدة الفكرية، فهي عبارة عن إيمان جماعة من الناس بفكرة واحدة اتجاه الحياة».

ويقسم الشهيد الصدر الدولة على ثلاثة أقسام:

- الدولة الإقليمية.
- الدولة القومية.
- الدولة الفكرية.

والدولة الإسلاميَّة تنتمي إلى النوع الثالث (الفكرية)، ويستدل على ذلك بالقول: «فإنها دولة ذات رسالة فكرية وهي الإسلام، والإسلام دعوة إنسانية عامة بُعث بها النبي الأعظم (ص) إلى الإنسانية جمعاء في مختلف العصور والبقاع، بغض النظر عن الخصائص القومية والإقليمية وغيرها، كما يدل على ذلك قوله تعالى: (وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا) سورة سبأ آية 28، مع آيات ونصوص أخر كثيرة، لا تدع مجالاً للشك بأن الإسلام رسالة عالمية لا إقليمية ولا قومية). وهذا هو الأساس الخامس من أسس الدعوة التي حددها الشهيد الصدر.

ونستفيد من هذه النصوص أن البنية الفكرية للحزب، هي بنية مستخلصة من الكتاب الكريم والسنة المطهرة. ولكننا نلاحظ أن التنظيمات الإسلاميَّة اختلفت مع بقية الفعاليات الإسلاميَّة الأخرى، فما هو السبب ما دامت البنية الفكرية واحدة؟

إن السبب لا يعود إلى الاختلاف في الفكر بقدر ما هو التنافس الميداني والقراءة للأحداث، فالإخوان مثلاً اتخذوا موقفاً جاداً من الحكام، وأرادوا جرّ المجتمع إلى هذه المواجهة، مما أدى إلى اصطدام ذلك الموقف مع المؤسسة الدينية المرتبطة بالدولة، وأنتج انقسام المجتمع حول هذه النقطة. ولو رجعنا إلى النص الذي ذكره المرحوم حسن البنا في بداية البحث أن تأسيس الحزب جاء لمواجهة المد الإباحي والتحليلي. ونجد ذلك واضحاً أيضاً في أدبيات حزب الدعوة الإسلاميَّة، وفي تراث السيد الشهيد الصدر (قدس)؛ إذ يقول في مقدمة كتابه (فلسفتنا) الذي ألّفه في بداية الخمسينات من القرن الماضي: «غزا العالم الإسلامي منذ سقطت الدولة الإسلاميَّة صريعة بأيد المستعمرين – سيل جارف من الثقافات الغربية القائمة على أسسهم

الحضارية ومفاهيمهم عن الكون والحياة والمجتمع، فكانت تمد الاستعمار إمداداً فكرياً متواصلاً في معركته التي خاضها للإجهاز على كيان الأمة وسر أصالتها المتمثل في الإسلام».

ووفدت بعد ذلك إلى أراضي الإسلام السليبة أمواج أخرى من تيارات الفكر الغربي ومفاهيمه الحضارية، لتنافس المفاهيم التي سبقتها إلى الميدان، وقام الصراع بين تلك المفاهيم الواردة على حساب الأمة وكيانها الفكري والسياسي الخاص.وكان لابد للإسلام أن يقول كلمته في معترك هذا الصراع، وكان لابد للكلمة أن تكون قوية وعميقة، صريحة وواضحة، كاملة وشاملة للكون والحياة والإنسان والمجتمع والدولة والنظام، ليُتاح للأمة أن تعلن كلمة الله تعالى في المعترك، وتنادي بها وتدعو العالم إليها، كما فعلت في فجر تاريخها العظيم في عصر صدر الإسلام.فأصبحت أولويات الحركات الإسلاميَّة بحسب فهمها للواقع، مختلفة عن الفهم السائد للمسلمين، فأُتهمت بأنها خارجة عن الدين والمذهب، وهذا الاتهام ليس جديداً للحركات، وإنما هو قديم، حتى أن حركة إخوان الصفا مثلاً التي تأسست في القرن الرابع الهجري قبل ألف عام في زمن الدولة البويهية، أُتهمت بأنها مذهب جديد؛ لأنها جمعت بين العقائد والفلسفة المعروفة في ذلك العصر.

ومن المؤكد أن الحركات الإسلاميَّة نشأت نتيجة التحدي والصراع الحضاري، الذي كان يعيش حالة التعصب والإقصاء للآخر. وننقل نصوصاً من كتابٍ عرب بحثوا هذا المسألة، على سبيل المثال:»وقد اعتقد البعض أن إخوان الصفا هم فرقة مذهبية، ورأى آخرون أنهم مؤسسو المذهب السلفي، وعدهم قسم ثالث أنهم حركة سياسية اتخذت من الدين غطاءً لها، وكل هذا الفهم نتيجة السرية والاضطهاد والحذر من السلاطين»[1].»إن فكرة الصراع الحضاري أو التحدي الحضاري، أو ما يسمى صراع البقاء للأقوى، أو الصراع الطبقي هي الأساس الذي تقوم عليه الحضارة الغربية بمذاهبها المتعددة وتطبيقاتها المتنوعة، والصراع يعني فيما يعني محاولة إلغاء الآخر بشتى الأساليب والوسائل»[2].

انعكس هذا الصراع على واقع الأمة نتيجة عدم وضوح الموقف وأيضاً نتيجة لسعي الحكومات لإجهاض التحرك الإسلامي الذي يواجه الطغاة، فقد اتخذت هذه الحكومات شتى الأساليب لتقسيم الأمة، بينما نجد حقيقة المسألة بأنها مرتبطة بالجانب الفني للعمل، وليس

(1) الدكتور عباس عميد زنجاني، الفكر السياسي في الإسلام – مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص245
(2) عمر عبيد حسن، الإسلام وصراع الحضارات، كتاب الأمة، ص 130.

بالبعد الفكري والبنية الثقافية، مع اعترافنا بوجود فارق بمستوى الثقافية العقائدية، أو التخصصية أو المعاصرة لهذا الفريق أو ذاك، لكن الحكام خشوا من تكامل هذه التنظيمات مع المؤسسات الاجتماعية والدينية، وما زالت الحركات الإسلاميَّة تعاني من هذه المسألة التي تحتاج إلى حوار دائم قائم على التفاهم والانسجام.

الفصل الحادي عشر

الحركات الإسلاميَّة وأزمة صناعة السلطة في العراق الجديد

دراسة تحليلية - مقارنة لمكونات السلطة وآلية تشكّلها في العراق بعد 2003

م.م. محمود حسين موسى

كلية التربية الأساسية – الجامعة المستنصرية

المقدمة

مازال العراق ينزف بأبنائه وثرواته وتاريخه ومستقبله، وما زالت أزماته، منذ عقود، تتصدر نشرات الأخبار العالمية، ومازال المخاض مستمراً لإنتاج نظام سياسي يجعل البلاد على سكة الدول المستقرّة، وهو مطلب صعب المنال، لأسباب خارجية تكمن في تدخّل الدول الكبرى الراعية للقضية العراقية، وداخلية تتعلق بطبيعة وبنية النخب السياسية والاجتماعية والتزاحم على السلطة والصراع عليها، وغياب المشروع والرؤية لبناء دولة ومؤسسات ثابتة. فما شهده العراق من تحولات كبرى في قرن من الولادة الأولى للدولة العراقية مطلع العشرينات، ارتبطت في معظمها بتكوين السلطة، وأزمة صناعتها وطبيعتها والصراع عليها، وما أنتجته من أزمات، أوصلت البلاد إلى طليعة قائمة الدول الممزّقة والمهدّدة بالانقسام، واستنساخ حالة الاضطرابات والصراعات المستمرة.

كانت أزمة صناعة السلطة السمة الواضحة للولادتين، والمفارقة هنا أن كلا الدولتين نتجت عن احتلال، انعكست رؤيته وبصماته على مجمل التكوين، وعلى تجربة مائة عام من عمر الدولة العراقية الحديثة، وهذه محاولة متواضعة للوقوف عند الأسباب، وتفسير ما يمكن بدراسة مكونات السلطة، والعوامل المؤثرة في تشكّلها، وقد قسمت على ثلاثة محاور:

- الأول، تحليل بنية السلطة، وظروف تشكّلها في الدولة العراقية الأولى بعهديها الملكي والجمهوري.
- الثاني: تحليل بنية السلطة والنظام السياسي بعد 2003.
- الثالث: الحركات الإسلاميَّة والسلطة بعد 2003.

وهي تقوم على افتراضين:

- **الأول**: أن الدولة العراقية الحديثة تعرضت لولادتين، الأولى سنة 1921 والثانية سنة 2003، يسمي البحث الولادة الأولى (دولة كوكس)، والثانية (دولة بريمر)، ويستند هذا الافتراض على الاختلاف بين الولادتين أو الدولتين في (بنية السلطة)، إذ كانت السلطة بعهديها الملكي والجمهوري، تقوم على (المركزية الصارمة) بتكوين نخبوي ثلاثي (الملك، الاقطاع، الجيش)، أما في الولادة الثانية (دولة بريمر)، فأسست على (اللامركزية المفرطة للسلطة)، بتكوين مكوناتي ثلاثي (شيعة، سنة، كرد).
- **الثاني**: أن هناك بنية ثلاثية للسلطة، قد تشكلت في السنوات الأولى لولادة الدولة الثانية، موازية للتكوين الثلاثي المكوناتي، وهي (الأحزاب، رجال الدين، العشائر)، (الأفندي، العمامة، العقال).

أولاً: تأسيس الدولة الأولى

نجحت بريطانيا برؤيتها الاستراتيجية في الشرق بالسيطرة على البحار الثلاث، التي تحيط وتحاصر أقاليم الشرق الأوسط (البحر الأبيض المتوسط، البحر الأحمر، بحر العرب والخليج العربي)، ولم يكن قرار احتلال العراق حدثاً مرتبطاً بأحداث الحرب العالمية الأولى، بل تمتد جذوره إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وكان التسلّل التدريجي في العراق بالاتفاقيات التجارية والدبلوماسية والبعثات التبشيرية والتنقيبية مع الدولة العثمانية، وتمدّد نفوذها وتأثيرها وتوسع نشاطها بعد الفرمانات التي منحتها الإستانة، مما منحها الفرصة لدراسة الولايات وطبيعتها الجغرافية والاقتصادية والسكانية والثقافية، ونسج الصلات مع العشائر العربية والكردية وزعماء الطوائف والنخب الاجتماعية، وكان القرن التاسع عشر مسرحا لنشاط القناصل ووكلاء الدول الأوروبية في العراق، وكان الدأب البريطاني على أشده في العراق[1].

---

(1) العراق في الوثائق البريطانية 1905-1930، ترجمة: فؤاد قزانجي، دار المأمون، بغداد 1989.

واتضح الأفق الاستراتيجي للسياسة الاستعمارية البريطانية، لربط الهند وأفغانستان وإيران والعراق وبلاد الشام بمنظومة واحدة، وازداد الاهتمام البريطاني بالعراق مع اكتشاف النفط في الخليج وعبادان والعراق، وأيضاً بعد سعي ألمانيا للوصول إلى الخليج العربي، بحصولها على امتيازات من الدولة العثمانية، بمد خط سكة حديد برلين بغداد – البصرة، هذا الحدث جعل البريطانيين يلقون بكل قواهم لمنع وصول الألمان إلى الخليج، بزيادة النشاط الملاحي والتجاري[1].

كان إعلان بريطانيا الحرب على الدولة العثمانية في الخامس من شهر تشرين الأول (أكتوبر) 1914م، هو البداية الحقيقية لاحتلال العراق، إذ قامت القوات البريطانية بعملية إنزال في الفاو في اليوم اللاحق لإعلانها الحرب، بعد أن مهدت لها بقصف بحري على الحامية العثمانية الضعيفة[2]، وكان قرار احتلال البصرة الهدف الآخر الذي حددته حكومة الهند، ومع تسلم الجنرال باريت Barett قائد الفرقة السادسة القيادة العسكرية من القائد ديلامين، وصلته برقية من حكومة الهند تحدد له البصرة هي الهدف بعد تبادل الرأي مع ديلامين بكفاية القوات وجهوزيتها للمهمة[3]، وجرى الاحتفال برفع العلم البريطاني على سراي الحكومة في البصرة في الثالث والعشرين من شهر تشرين الثاني، بعد وصول الجنرال باريت إلى البصرة يرافقه مستشاره السياسي السير برسي كوكس[4]، الذي سبقته وصول السفن البريطانية وطلائع القوات البرية البريطانية إلى البصرة بيومين[5].

تتضح الأهمية الاستراتيجية والعجالة البريطانية لاحتلال العراق من الاستعداد العسكري

(1) غسان العطية، نشأة الدولة (العراق)، ترجمة عطا عبد الوهاب، دار اللام، لندن، 1988، ص 105.

(2) شكري محمود نديم، سير عمليات الاحتلال، أحوال العراق في الحرب العالمية الأولى 1914-1918، كتاب المفصل في تاريخ العراق المعاصر، بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص 42.

(3) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، مج 2، ج 4، بيروت 1962، ص 135.

(4) برسي زكريا كوكس (1864-1937) سياسي وعسكري بريطاني معروف، التحق بالجيش البريطاني سنة 1884، وانضم إلى إدارة حكومة الهند سنة 1889، تدرج في المناصب حتى أصبح وزيرا للخارجية في حكومة الهند سنة 1914 التي كانت تشرف على مصالح بريطانيا في الخليج العربي وفي كل من إيران والعراق، وعين مستشاراً سياسياً للحملة البريطانية التي توجهت إلى البحرين استعدادا لغزو العراق، والتي ظهرت طلائعها في السادس من ت/2 سنة 1914 في الفاو. ينظر: العراق في الوثائق البريطانية 1905-1930، مصدر سابق، ص15.

(5) محمود عبد الواحد محمود: البصرة والاحتلال البريطاني (1914-1920)، مجلة دراسات تاريخية، بيت الحكمة، العدد 38 لسنة 2014م، ص 60.

لاحتلال البصرة، وأن فكرة الزحف نحو بغداد تؤكدها برقية كوكس إلى قيادته في اليوم نفسه الذي تم الاحتفال فيه برفع العلم البريطاني في البصرة، فقد أيّدت برقيته فكرة الزحف، لكن القيادة البريطانية رفضت الفكرة كونها سابقة لأوانها، وأوعزت بتطوير وتوسيع هدف الحملة إلى الاستيلاء على ولاية البصرة بكاملها، وتطهير عربستان (الأهواز) وحماية آبار النفط ومؤسساته الحيوية[1].

بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، وحتى قرار الانتداب في نيسان 1920، لم تكن لبريطانيا سياسة واضحة لحكم العراق، وكان الرأي الأقوى المتمثل بحكومة الهند يميل للحكم البريطاني المباشر، وإلحاق البلاد في منظومة وزارة المستعمرات البريطانية، كما يؤكده تقرير برسي كوكس، الذي ألقاه في مجلس العموم البريطاني، فقد وضعت اتفاقية سايكس بيكو الموقعة بين بريطانيا وفرنسا في 16 أيار 1916م، والعراق تحت السيطرة البريطانية المباشرة، أي خارج المنطقة A و B، توضحه أيضاً مراسلات الحسين ماكماهون، فقد وردت في الرسالة الثانية المؤرخة 5 نوفمبر 1916م موافقة الشريف حسين على وضع العراق تحت السيطرة البريطانية بعد استلام مبلغ مناسب من المال، هذه الوقائع تقودنا إلى الإصرار البريطاني على وضع اليد على الأقاليم المطلة على البحار الثلاثة، ومن ناحية أخرى وضع اليد على ما عرفت من المناطق النفطية في الخليج وإيران والعراق، ولا تخف بريطانيا بأن النفط كان عاملاً أساسياً في صياغة السياسة البريطانية نحو العراق، في رسالة وزارية سرية لسكرتير وزارة الحرب موريس هانكي، أكد فيها بأن النفط كان هدفاً حربياً من الطراز الأول[2]. هذا يفسر تعديل بريطانيا اتفاقية سايكس بيكو من طرف واحد، واستيلاءها على الموصل والاستمرار بالقتال بعد توقيع هدنة مودروس[3].

ترأس كوكس الإدارة المدنية في العراق بعد احتلال بغداد في 11 آذار 1917، ثم أحيلت إلى وكيله العقيد ارنولد ويلسون[4] بعد نقل كوكس إلى طهران في أيار 1918، ليكون سفيراً

---

(1) شكري محمود نديم: مصدر سابق، ص 45.

(2) جيمس أ بول، حروب النفط السبعة من أجل السيطرة على العراق، ت. عبد الحافظ عبد الجبار، سلسلة دراسات مترجمة، العدد الأول، 2005، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ص 43-44.

(4) أرنولد ويلسون، هو الحاكم المدني للإدارة المدنية البريطانية في العراق (1918 – 1920)، وأول مندوب سام بريطاني في العراق بموجب صك الانتداب الذي منحه قرار مؤتمر سان ريمو لبريطانيا في نيسان سنة 1920.

لبلاده فيها، لكن متغيرات كثر، بدأت تتكشف عن الغطرسة البريطانية، فكان انتشار أخبار معاهدة سايكس بيكو التي كانت صادمة للنخب العربية، ووعد بلفور الذي استفز المشاعر العربية والإسلاميَّة، وصدور قرار الانتداب من عصبة الأمم المتحدة، وكذلك تخلي بريطانيا عن الدولة العربية التي أُعلنت في دمشق من الملك فيصل، في ضوء وعود سابقة من البريطانيين، هذه الأسباب مجتمعة مع تسلط الجيوش الغازية ومحاولاتها استمالة بعض الشيوخ والأعيان، جعلت التصادم مع المحتل أمراً حتمياً. فكانت الاضطرابات والثورات، التي انتهت باندلاع (ثورة العشرين). عندها بدأ التفكير بحلٍ للمسألة العراقية التي قد تخرج عن السيطرة، وتم استدعاء بيرسي كوكس من جديد لخبرته الواسعة في الشأن العراقي، ليكون المندوب السامي في العراق، ومن الواضح أن اتجاهين متباينين في الإدارات البريطانية في الرؤية لحكم العراق، وهو ما عرف بالمدرسة الهندية التي تدعو للحكم المباشر ومنها ويلسون ومعظم العسكريين، أما المدرسة الثانية فعُرفت بمدرسة القاهرة (نسبة للمكتب الاستعماري في القاهرة) التي تدعو للحكم غير المباشر عبر تأسيس حكومة محلية، وكان كوكس من هذه المدرسة، وإليها رجحت كفة ترتيب أوضاع المستعمرات الجديدة في الشرق الأوسط ومنها العراق[1].

جاء تأسيس الدولة العراقية سنة 1921 نتيجة لقرارات المكتب الاستعماري البريطاني في القاهرة بعد مؤتمر القاهرة، الذي أشرف عليه ونستون تشرشل وزير المستعمرات البريطاني؛ لمناقشة القضية العراقية وقضايا المنطقة، انتهت إلى قرار إقامة حكومة محلية، تتماشى وروح العصر بحسب برنامج الرئيس الأمريكي ولسون[2]، وإلى تنفيذ برنامج أقل كلفة وأشد صلابة للسيطرة على المستعمرات، فأقيمت السلطة الجديدة على أساس نظام برلماني دستوري يتربع على عرشه الملك فيصل بن الحسين[3]، وأوكلت لكوكس مهمة التهيئة على الأرض مع النخب العراقية لهذا التأسيس، وألّف حكومة مؤقتة برئاسة السيد عبد الرحمن الكيلاني (نقيب الأشراف) ليتولى وإياه التمهيد لانتخاب الأمير فيصل بن الشريف حسين ملكاً على العراق، إذ تم تتويجه في 23 آب 1921 [4].

---

(1) غسان العطية، نشأة الدولة، مصدر سابق، ص 223.

(2) ستيفن لونكريك، العراق الحديث من سنة 1900 إلى سنة 1950، ج1، ت. سليم طه التكريتي، منشورات الفجر، بغداد 1988، ص 214.

(3) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، ت. أمجد حسين، منشورات الجمل، بيروت 2010، 82 – 83.

(4) العراق في الوثائق البريطانية 1905-1930، مصدر سابق، ص15.

وتشكلت السلطة بشكل أساسي من ثلاثية (الجهاز الملكي، الضباط الشريفيين، شيوخ العشائر)، ورُجّح رأي كوكس باختيار الأمير فيصل ملكاً للعراق من بين عدد من المرشحين، أما طبقة الضباط الشريفيين فقد كانت إحدى أركان السلطة الملكية، إذ اعتمد الملك فيصل منذ البداية على مجموعة من الضباط الذين حاربوا العثمانيين معه، ودانوا بالولاء له، منهم جميل المدفعي وجعفر العسكر ونوري السعيد ومن سواهم، ارتبطوا بالجهاز الملكي بشكل وثيق، وكانت لهم مكانة مميزة طيلة العهد الملكي في الحياة السياسية التي هيمن عليها العسكريون، وكانت رؤية البريطانيين واضحة حولهم بحسب تعبير المس بيل «بأن هؤلاء قدموا خدمة كبيرة ومعظمهم موالون لبريطانيا».

ولعبت مؤسسة الجيش دوراً خطيراً في الحياة السياسية طيلة الدولة الأولى، فتم تأسيسه في 6 كانون الثاني 1921، بدعوة وزير الدفاع جعفر العسكري الضباط والتداول معهم بتأسيس الجيش، وبالطبع ساند الفكرة المندوب السامي برسي كوكس وتمت المصادقة عليه من وزير المستعمرات تشرشل في مؤتمر القاهرة. والملاحظ هنا أن تشكيل الجيش قد سبق المؤتمر، وسبق قرار تأسيس الدولة العراقية[1].

أما الركن الثالث في السلطة، فكان مجموعة من شيوخ القبائل الذين تعاملوا سابقا مع البريطانيين في احتلالها، أو من سواهم، ومن الذين مُنحوا ملكية الأراضي وتحولوا بعدها إلى طبقة من ملاك الأراضي الإقطاعية، فتم إشراكهم في السلطة بتخصيص نسبة من أبنائهم في الكلية الحربية بشروط سهلة، ولاحقاً تم إشراكهم بالحياة النيابية[2].

كانت الرؤية البريطانية الإستراتيجية تقضي بتأسيس دولة في ضوء مركزية صارمة، تُدار من حكومة محلية مرتبطة بشبكة مصالحها، يكون نواتها الجهاز الملكي وشيوخ العشائر والنخب الاجتماعية، يحتكر فيه الجهاز الملكي السلطات التشريعية والتنفيذية، على الرغم من وجود مجلس أمة أخذ طابعاً شكلياً، مرتبطاً بنخب وعائلات وشيوخ امتلكوا الامتيازات الاقتصادية والسياسية، إن استحواذ 2،9 % من السكان وهم الشيوخ على نسبة 69،3 بالمائة من الأراضي الزراعية في عموم العراق، يفسر طبيعة النظام الإقطاعي الذي كان سائداً[3]، وعلى الرغم مما

(1) عقيل الناصري، الجيش والسلطة في العراق الملكي 1921 - 1958، دار الحصاد، دمشق 2000، ص 59
(2) المصدر نفسه، ص 135 – 137.
(3) حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية ج1، ت. عفيف الرزاز، ط2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1995، ص 76.

أوحى دستور 1925م من تشكيل نظام برلماني، يعتمد مبدأ فصل السلطات، لكن الانحرافات الدستورية قد منحت الملك دستورياً حق الانفراد باختيار الوزارة وإقالتها من دون التقيّد برأي البرلمان، ومن ثمّ حصره بفئة محدودة مرتبطة بشبكة من المصالح السياسية والاقتصادية، وتقوم الوزارة بدورها بحل مجلس النواب، وإجراء انتخابات جديدة لوصول مجلس نواب موالٍ لها، ومنح الدستور الملك أيضاً حق المصادقة على قوانين مجلس الوزراء، وبذلك استحالة تنفيذ أي قرار من دون موافقة الملك عليه، فتحولت السلطة التنفيذية إلى إدارة ملكية.

إن الدور الوظيفي للدولة الذي فرضته الإرادة البريطانية بالاتفاقيات الاقتصادية والعسكرية والسياسية المرهقة على الدولة العراقية، قد خلق أرضية للصراع ما بين السلطة والحكومة البريطانية الممثلة بالمندوب السامي من ناحية، وبين النخب السياسية الوطنية وبين مؤسسة السلطة من ناحية أخرى، التي وجهت إليها الاتهامات بمراعاة المصالح البريطانية على حساب المصالح الوطنية، وازداد عدم الثقة بين الأطراف بمرور الزمن والتعقيدات الدولية بين الحربين، وأدت إلى مزيد من الاضطراب وعدم الاستقرار السياسي، الذي تفسره الوقائع الآتية:

منذ تأسيس أول مجلس نيابي سنة 1925م وحتى نهاية العهد الملكي، تم انتخاب ستة عشرة مجلساً، انتهت جميعها إلى الحل قبل انتهاء دورتها، ماعدا واحدة (الدورة التاسعة: 1939-1943م)، وتم تأليف 59 وزارة في المدة من 1920 -1958م، بواقع أقل من ثمانية أشهر للوزارة الواحدة، وبلغت الأحكام العرفية 73،5 % من الأيام الممتدة من 1939 إلى 1952، أي 3661 يوماً من أصل 4891 يوماً.

إن تجربة الدولة المركزية الأولى في عهدها الملكي، بحكم التزاماتها السياسية والاقتصادية مع بريطانيا، وصلت إلى مرحلة الجمود وعدم القدرة على اتخاذ أية خطوات جريئة للإصلاح والتطوير، وعدم القدرة على مواكبة المتغيرات الكبرى قبل الحرب الثانية وبعدها محلياً (الهجرات الكبرى من الأرياف ونمو المدن – التطور الهائل في أعداد المتعلمين ومنظومة التعليم – تطور التنظيم الاجتماعي والسياسي ومواكبته المتغيرات الدولية – تهجير اليهود). وإقليمياً ودولياً، ما أفرزته من أزمات ألقت بظلالها على المجتمع العراقي (قرار تقسم فلسطين وإعلان دولة إسرائيل – نجاح الثورة البلشفية ونشوء الاتحاد السوفيتي وتعاظم قوته ودوره العالمي وانتشار الفكر الاشتراكي في العالم، ثورة يوليو في مصر 1952م)، ناهيك عن عدم معالجة الأزمات الاقتصادية الحادة التي تلت الحرب الثانية، بحكم الارتباطات البنيوية مع الإدارات البريطانية، مما فاقم التناقضات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويكفي أن نتأمل

الساحة السياسية منتصف الخمسينات لنستنتج، أن مؤسسة السلطة كانت معزولة تماماً عن كل القوى السياسية والنخب الثقافية والاجتماعية، وتعيد إنتاج ذات النخب التي ارتبطت معها بنيوياً، منذ تأسيس الدولة العراقية سنة 1921م، وهم في غالبيتهم من ضباط الجيش الشريفي وشيوخ العشائر وملاك الأراضي.

هذا التوازن فرضته بريطانيا بتبنيها للنخب ومن ثم التأثير عليها، ولم تكن المحافظة على حالة التوازن بين الملك ورؤساء العشائر فحسب، بل أيضاً بين شيخ وشيخ، وبين أغا وأغا، فقد وجد الانكليز دعما لهم في كثرة القوى المتنافسة وفي التوازن الذي أقاموه بين هذه القوى، وبهذه الطريقة جعل الانكليز من أنفسهم شيئاً لا يمكن للملك فيصل الاستغناء عنه، على الأقل في العشرينات، والمثال الأوضح هنا استخدام المندوب السامي حق الرفض – الفيتو على سعي وزير المالية سنة 1926؛ لتدمير القانون الذي بموجبه تؤجر الأراضي الواسعة لرؤساء العشائر- الإقطاعين في العمارة[1]. إن التبني البريطاني لرؤساء العشائر توضحه جملة من الإجراءات والقوانين، التي فرضتها الإدارات البريطانية، فوجدت فيهم معادلاً موضوعياً لقوة سكان المدن ونخبهم التي تميل للاستقلال من ناحية، وفي ذات الوقت قوة كبرى تستخدمها للتصادم مع الإدارة الملكية عند اللزوم، إذ استثنى (قانون النزاعات الجنائية والمدنية العشائرية) رجال العشائر من نطاق سلطة المحاكم الوطنية، ومنح أعرافهم وتقاليدهم قوة الإلزام، ووصل تنفيذ سياسة فصل أبناء العشائر عن أبناء المدن، إلى حد التخطيط لإيجاد مدرسة داخلية بخاصة بأبناء مشايخ العشائر، على غرار (غوردونكولدج) في الخرطوم أو كليات الرؤساء العشائرين في الهند. وهناك تقرير بريطاني يعود إلى سنة 1918 يكشف من دون لبس هذه السياسة، «يجب عدم إرسال أولاد هذه الطبقة إلى المدارس الحضرية، ليختلطوا بأبناء المدن فتفسدهم الرذائل المتنوعة للمدينة العراقية»، وقد خصصت الأموال لمدرسة المشايخ في ميزانية الأعوام (1920-1924)[2].

أما العهد الجمهوري الذي تصدرته النخب العسكرية، فقد بدأ بطموحات إجراء تغييرات كبرى في بنية المجتمع العراقي وطبيعة نظام الحكم، وقد حقّق انجازات كبرى (القضاء على منظومة الإقطاع بإصدار قانون الإصلاح الزراعي، وتأميم النفط من الشركات البريطانية

(1) حنا بطاطو، مصدر سابق، ص 117-119.

(2) المصدر نفسه، ص 119-120.

المحتكرة)، لكن سرعان ما تحول الصراع الدموي الحاد على السلطة بين حلفاء الأمس إلى عامل عدم استقرار سياسي واجتماعي، انتهت بتجربة دكتاتورية بوليسية طويلة، احتكر السلطة مجموعة من الأفراد في أحسن الأحوال، وتحولها إلى دولة فاشلة تتخبط في الصراعات الإقليمية وفق اجتهادات فردية، فاقمت من أزمات البلاد السياسية والاجتماعية، وأدخلت البلاد في متاهات الحروب والأزمات الإقليمية والدولية، وأدت إلى اهتراء بنى الدولة وتفكك البنى الاجتماعية، إذ يتكرر مشهد التجربة الملكية في انفصال مؤسسة السلطة، وباتت منظومة السلطة معزولة تماماً.

ثانياً: تأسيس الدولة الثانية

البدايات

مع غزو القوات الأمريكية العراق سنة 2003م، يكون العراق قد سقط في تجربة الاحتلال الثانية بعد أقل من قرن، وقد أجهز الاحتلال الأمريكي على بناء الدولة أو ما تبقى منه، وفكّك ما بقي قائماً من مؤسسات كانت بطريقها نحو الانحلال الذاتي، ومهما كانت مبررات الحرب أو مسبباتها المعلنة، فإن قرار الاحتلال قد اتخذ قبل زمن ليس بقصير، فمنذ حرب الخليج الثانية سنة 1991م، كانت الإستراتيجية الأمريكية تتجه نحو ملء الفراغ الذي نتج عن انهيار الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية، ونهاية الحرب الباردة وبداية مرحلة القطبية الأحادية، فكان العراق أحد أهم المناطق المرشحة، التي توجهت إليها الأنظار الأمريكية، لبدء التوغل في عمق الشرق الأوسط، والسيطرة المباشرة على منابع النفط وأحداث تغييرات جيوسياسية في الشرق الأوسط، فما حصل في العراق لم يكن غريباً أو مفاجئاً لمتابعي الإستراتيجيات الأمريكية منذ نهاية الحرب الباردة[1]. بل أن قرار غزو العراق كان قد اتخذ حتى قبل غزو العراق للكويت في 2 آب 1990، ومما جاء في كتاب مذكرات الجنرال شوارزكوف قائد قوات التحالف الدولي في حرب الخليج الثانية ك2/ 1991 (عاصفة الصحراء)، أنه كشف عن تكليفه سنة 1989 بزيارة للشرق الأوسط بعد تعيينه قائداً للقيادة المركزية الأمريكية، لتقييم الأخطار التي تواجه الولايات المتحدة الأمريكية في الشرق الأوسط، ليضع تقريراً لقيادته يؤكد بأن العراق يمثل الخطر الأول والرئيس على المصالح الأمريكية في المنطقة[2].

(1) Nicholas Lemann: The Next World Order, New Yorker (25 March 2002).

(2) H. Norman schwarzkopf, It Dosen,t Take a Hero, Bantam Books, New york1992., pp. 270305-.

اتضحت النوايا الأمريكية بغزو العراق، بوصول جورج بوش الابن إلى الرئاسة في كانون الثاني 2001، فصرح وزير الخزانة الأمريكي السابق بول انيل، بأن قضية العراق كانت الموضوع الأول في جدول أعمال أول اجتماع عقده مجلس الأمن القومي لإدارة بوش بعد تسلمه الرئاسة، أي بعد عشرة أيام من حفل التنصيب، وأن سبب الاجتماع بحسب قول هذا الوزير هو من أجل البحث في سبل تحقيق الغزو[1].

ورثت الدولة الثانية تركة ثقيلة من التناقضات والأزمات السياسية والاجتماعية والثقافية، التي خلّفتها ثمانية عقود من الدولة الأولى، فضلاً عما تركته الحقبة السابقة من آثار اجتماعية واقتصادية عميقة في بنية المجتمع العراقي بسبب تعسف النظام الإقطاعي، ونتائج الصراعات السياسية والانقلابات وعدم الاستقرار السياسي، وتراكم أزمات جديد بعد ثورة 14 تموز 1958 والانقلابات العسكرية، تمثّلت بأنواع جديدة من الصراعات والاستقطابات والتجاذبات الأيديولوجية، أدخلت البلاد في دوامة الصراعات على السلطة بين القوى السياسية والقيادات العسكرية، فتحت الباب للتدخل الإقليمي والدولي، وأوصلت البلاد إلى حكم دكتاتوري تكاثفت السلطة بالتدريج بيد شخص، أخذ البلاد إلى الحروب العبثية والدمار، وما تبعها من حصار وعزلة البلاد عن ركب التطور العالمي، جرى فيها تصفية كل المختلفين والخصوم والمعارضين، وهروب معظم التنظيمات السياسية والفعاليات الثقافية إلى خارج البلاد.

أدّت الحقبة الدكتاتورية إلى تصدّر النزعة العسكرية في المجتمع العراقي، وشيوع روح البداوة التي ينتسب لها معظم القادة لتصبح هي الصفة الغالبة، وكذلك تصدّر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية نخب صاعدة جديدة على أسس حزبية أو مناطقية أو عائلية، والاستفادة من الامتيازات التي منحتها لها الدولة، والفراغ الذي تركته نخب كثيرة بعد الهجرات الواسعة بسبب القمع السياسي وعدم الاستقرار، ودفعت مرحلة الحروب والاضطرابات السلطة إلى استنهاض المنظومات المحافظة من شيوخ العشائر وبعض رجال الدين، وتبنّي ما سمّي بالحملة الإيمانية التي وجهت نحو المجموعات الدينية الأكثر تشدّداً، مما مهّد السبيل لمزيد من التطرف والانقسام، ومثلما وصل النظام الملكي في الخمسينات إلى العزلة عن المجتمع، وصل النظام الدكتاتوري أيضاً النتيجة نفسها بسبب مسيرة طويلة من القمع والاستبداد والتفرّد. وبالنظر إلى قائمة القوى والشخصيات، التي حضرت مؤتمر

(1) جيمس أ بول، مصدر سابق، ص 53.

بيروت أو لندن من الأحزاب والشخصيات والفعاليات الاجتماعية والثقافية والدينية الكردية والإسلاميَّة واليسارية والقومية، نستنتج حجم المعارضة والعزلة التي وصل إإيها نظام الحكم الديكتاتوري.

ولادة الدولة الثانية بعد 2003م

لا يختلف الاحتلال الأمريكي للعراق في الشكل عن الاحتلال البريطاني، فهو اجتياح عسكري يتوج بتنصيب حاكم للبلاد توكل إليه السلطة، ولا يختلف الحاكم المدني الأمريكي في العراق بول بريمر عن سابقه السير برسي كوكس، بالمهمات الموكلة إليه بهندسة وإدارة شؤون البلاد بالفترة التي تسبق تشكيل سلطة محلية، وتتشابه الصلاحيات الممنوحة لكل منهما بموجب صك (الانتداب / الاحتلال) من (عصبة الأمم المتحدة / الأمم المتحدة)، لكن اختلافات جوهرية تتضح بالإجراءات والقوانين والسياسات التي اتبعها كل منهما في ضوء الإستراتيجية التي حددت مسبقاً، فقد عمدت الإدارة الأمريكية منذ الأيام الأولى إلى تفكيك بنى الدولة العراقية، وهدم مجمل البناء المؤسسي القائم، وترك البلاد في دائرة من الفوضى الشاملة، وتفجير أبواب الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتراكمة دفعة واحدة، وبدأ عهد بريمر بحل المؤسسات الأمنية (الجيش والشرطة وما يرتبط بهما)؛ ليترك فراغاً أمنياً خطيراً، كان نقطة البداية لفوضى أمنية شاملة.

اعتمد البناء الجديد بشكل أساسي على تفكيك البنى السائدة، والإلغاء القسري لمبدأ المركزية الذي بنيت عليه الدولة العراقية الحديثة، وتبني اللامركزية في جميع مفاصل الدولة، فضلاً عن التأسيس لدور فاعل لممثلي المكونات الاجتماعية. وكان إعلان قانون إدارة الدولة المؤقت من قبل سلطة الاحتلال، بمثابة خارطة الطريق لبناء الدولة الجديدة، والأساس الدستوري الذي تم بضوئه كتابة الدستور الدائم، فكان تأسيس مجلس الحكم الذي صار قاعدةً لبناء السلطة، على أساس ثلاثية المكونات الكبرى (سنة – كرد – شيعة)، التي جرى التركيز عليها على نحو كبير، تمتعت بتمثيل سياسي واضح، ودخلت في دوامة الصراع على السلطة عبر نخبها السياسية المختلفة[1]، هذه الصيغة مماثلة للصيغة اللبنانية في بنية السلطة (ثلاثية المكونات).

(1) سعد سلوم، أقليات في مهب الريح، نحو حماية قانونية للأقليات في العراق، بيت الحكمة، بغداد 2012، ص 249.

إن اعتماد مبدأ اللامركزية المفرطة في البناء الجديد كله، قد تبناه الدستور الدائم الذي أقرّ مبدأ فيتو المكونات الكبرى (ثلاث محافظات)، ناهيك عن إمكانية الاستقلال في حال نجاح الاستفتاء في ثلاث محافظات، إذ تكون مجلس الحكم من خمسة وعشرين عضوا، وُزع كما يأتي: خمس شخصيات للكرد، خمس شخصيات للعرب السنة، ثلاثة عشر شخصية للعرب الشيعة، ومقعد للتركمان، ومقعد للآشوريين[1]، وبالنظر إلى تكوين المجلس نجد ثلاثية المكونات (قومية – مذهبية) الكبرى تهيمن على المجلس، بمعنى أنه تأسيس لهويات مكوناتية أساسية على أساس القومية والطائفة، وغياب التمثيل على الأساس الحزبي أو الأيديولوجي. ومن المفارقات أن يحسب الحزب الشيوعي العراقي وهو حزب يساري علماني على الحصة الشيعية كون رئيسه شيعياً، مما مهد لمشهد الانقسام والتجاذب والتكاثف الاجتماعي والسياسي والثقافي وفق قاعدة هذه الثلاثية، واضطرار التشكيلات والأقليات التي لا تنتمي لها إلى التحالف أو الاحتماء بأحد أطراف الثلاثية، حتى باتت عُرفاً وأساساً لتداول السلطة والبناء الهرمي للدولة.

بدأت سلطة الاحتلال بإطلاق يد زعماء التقسيم المكوناتي الثلاثي، وما رافقه من تهافت على إدارة مفاصل الدولة ومؤسساته، إذ زاد من الانقسام المجتمعي، بل كرّس نوعاً من القطيعة بين المكونات، وقوّض إمكانية الشروع ببناء الدولة على أسس وطنية حديثة، وأصبح نظام المحاصصة عُرفا لتقاسم مراكز السلطة ومنافعها لزعماء الثلاثية ومن ارتبط بهم، وانسحب هذا التقسيم إلى الوحدات الأصغر التي أخذت دورا أكبر وفق مبدأ اللامركزية، مما أدى إلى إهمال قضية الديمقراطية واختزالها بعملية انتخابية يشوبها كثير من اللبس والمخالفات الكبرى.

وسأتوقف هنا عند القوى والفعاليات التي شكّلت نواة السلطة في الدولة الثانية، أو التي كانت تمتلك التأثير في صناعتها، وهي (الأحزاب والعشائر ورجال الدين)، لما أدى كل منهم دوراً في تكوين السلطة وتطورها، وما نعتقد بأنه سيرتبط بمستقبل هذا البناء بتشكّل ثلاثية أخرى للسلطة.

الأحزاب

كانت بعض شخصيات الأحزاب والقوى المعارضة، التي تشكّل منها مجلس الحكم في

(1) وائل عبد اللطيف، أصول العمل النيابي، دراسة في ضوء دستور جمهورية العراق لعام 2005، بغداد 2006، ص 76-80.

غالبيتها منفية خارج البلاد منذ السبعينات، وقد انقطعت عن الساحة العراقية نتيجة القمع والقسوة التي شملت جميع القوى المعارضة، (الأحزاب الكردية والحزب الشيوعي والأحزاب الإسلاميَّة والقومية)، وحصل نوعاً من التنسيق مع الإدارة الأمريكية منذ التسعينيات مع معظم الأحزاب المعارضة، وكانت القيادة الأمريكية على معرفة جيدة بالحركات السياسية العراقية مما سهّل إنشاء مجلس الحكم، ومنذ العام 1992 تعاونت القوى الكردية والأحزاب الإسلاميَّة (حزب الدعوة والمجلس الأعلى والعمل الإسلامي) مع المؤتمر الوطني العراقي بقيادة أحمد الجلبي ورعاية أمريكية. وفي 1996 أقام المجلس الأعلى بواسطة ممثله في لندن حامد البياتي اتصالات مع إدارة الرئيس كلينتون، ولعب المجلس دوراً في إحياء المؤتمر الوطني والإعداد لمؤتمر لندن الموسع للمعارضة سنة 2002، الذي جمع القوى الكردية والإسلاميَّة واليسارية والوطنية وشخصيات سياسية وثقافية، وقاطعته قوى سياسية أخر منها حزب الدعوة، وأعطيت الحركات والأحزاب تمثيلاً في مجلس الحكم مقارباً للتمثيل في اللجنة التنسيقية للمؤتمر، وحصلت القوى الإسلاميَّة على تمثيل كبير، حزب الدعوة والمجلس الأعلى والحزب الإسلامي وشخصيات إسلامية، سياسية وثقافية، مثل السيد محمد بحر العلوم، موفق الربيعي، عز الدين سليم[1].

اتضح حجم التأثير السياسي والجماهيري للحركات الإسلاميَّة، فكانت هي الأكثر تأثيراً في مجلس الحكم والشارع على حدّ سواء، لما كانت تنال من تعاطف شعبي كبير ومقبولية شعبية نتيجة الظلم الكبير، الذي تعرض له حزب الدعوة والشخصيات الإسلاميَّة وحتى المرجعيات، والتضحيات الكثيرة التي قُدمت طيلة ثلاثين عاماً من الدكتاتورية، والتفاف الجمهور في المؤسسات الدينية، وهي المؤسسة التي لم تنهار بعد انهيار الدولة العراقية، ودخول البلاد في دوامة الفوضى والإضرابات الأمنية التي خلّفتها الحرب وانهيار النظام السابق، أما التيار الصدري وهو الأكثر شعبوية، فقد تكاثف في جماعات، وظهر للعلن كحركة سياسية مؤثرة بعد التغيير مباشرة، وسرعان ما اتضح حجمه الشعبي الواسع في بغداد والمحافظات الجنوبية.

وكانت الأحزاب الكردية هي الأكثر تنظيماً وتأثيراً على الشارع والأكثر فاعلية في الساحة السياسية في مناطقها، ومثلها الأحزاب الإسلاميَّة، ورغم الاختلافات بين هذه الحركات ورؤيتها في الحكم، لكنها تآلفت مع البيت الشيعي بدعم من المرجعيات الدينية والتأثير الإيراني أيضاً،

(1) فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي، مصدر سابق، ص 18 – 22.

أمام التحديات والظروف الأمنية والسياسية المعقدة التي أفرزتها ظروف الاحتلال وانهيار بُنى الدولة، وتنامي الإرهاب والتدخل الإقليمي والدولي في الساحة العراقية.

المرجعيات ورجال الدين

كان دور المرجعيات الدينية محسوباً بدقة في الحياة السياسية، وبعيداً عن السعي إلى السلطة منذ تأسيس الدولة العراقية وحتى 2003، واقتصر على الإرشاد والتوجيه والإشراف العام، والتدخل عند الضرورات وحينما تستلزم المواقف الوطنية، فضلاً عن رعاية المدارس الدينية، والفتاوى التي توضح الحلال والحرام لدى المجتمع بالكامل. إن أسباب تحديد دور المرجعيات عديدة، لا سيما بعد عام 1968، تعود إلى طبيعة النظام السياسي الذي بُني على المركزية الصارمة ذات الطبيعة العلمانية، وتعمد إقصاء رجال الدين والمرجعيات الدينية من العملية السياسية وعن مؤسسات السلطة، بل حاربها بإبعاد كثير المجتهدين والفضلاء من الحوزة العلمية إلى خارج البلاد، بعد أن أسهمت بحماسة في الثورات والحراك من أجل التحرر، وتاريخها الوطني المشرف[1]. فضلًا عن الرؤية الفقهية التي عليها المدرسة الحوزوية النجفية، وهي ولاية الفقيه الخاصة أو الجزئية، في مقابل ولاية الفقيه المطلقة السائدة في إيران، وفي الأولى يكون المرجع الأعلى موجهاً ومرشداً عاماً، مانحاً للأمة الأهلية لاتخاذ خياراتها بحرية أكبر، وفي الثانية يكون قائداً أعلى، وله صلاحيات واسعة.

كما ظهر ميل لدى بعض النخب الاجتماعية نحو الدولة المدنية الحديثة، بفعل انتشار الأفكار القومية والعلمانية في العالم، وكانت الريبة والحذر من النظام الملكي وما جرت من أحداث فيه، وهي الصفة الغالبة، لكن المتغيرات السياسية والاجتماعية قبل وبعد ثورة 14 تموز 1958 قد خلقت حراكا سياسيا في المجتمع العراقي ومنه التجمعات والنخب الدينية، والسعي إلى الدخول إلى الحياة السياسية التي هيمنت عليها القوى العلمانية، وكانت سيطرة القوى العلمانية على الشارع، قد دفعت المؤسسات الدينية بحماس نحو تشكيل حركات ومنظمات، بعد أن انتشرت الأفكار العلمانية في المدن الدينية، ومجاهرتها بالعداء للمرجعية الدينية، لكن الطبيعة العسكرية والصراع على السلطة بعد 14 تموز والنزوع الدكتاتوري، جعل المرجعيات في موقف الحذر لما لاقته من قمع.

اقتضت الظروف الجديدة أن يجري تعديلاً في دور المرجعيات ورجال الدين بعد

(1) المصدر نفسه، ص 106.

2003، فقد أدت المؤسسات الدينية دوراً محورياً في الحياة السياسية والاجتماعية بعد زوال الدكتاتورية وانفتاح البلاد على فضاء الحرية، لما تتمتع به من ثقة ومصداقية، وكذلك التأثير الروحي في عموم المجتمع، وكانت مرجعية السيد علي الحسيني السيستاني هي الأكثر إجماعاً وتأثيراً وحكمة في المجتمع العراقي، مما انعكس على المحطات الرئيسية للبناء الجديد والمحطات الخطرة في العملية السياسية لما تتمتع به من وسطية وثقة الغالبية. فمنذ بداية الاحتلال كانت دعوته إلى الانتخابات والعودة إلى إرادة الشعب بتشكيل النظام السياسي، واختيار أعضاء منتخبين من الشعب العراقي حصراً؛ لكتابة الدستور بفرة محددة، حدّدها بستة أشهر، فكانت هذه الدعوة الحلّ الأمثل للخروج من المأزق الأخطر الذي واجه العملية السياسية برمتها، وصرّح الحاكم المدني بول بريمر، بأن المدة المحددة لا تسمح لإتمام هذه الانتخابات، وسبّب اعتراضه على قانون المرحلة الانتقالية حرجاً لسلطة الاحتلال والحكومة المؤقتة على حدّ سواء، وأجبرها على التعامل بجدية لتسريع الانتخابات لتفويض مجلس منتخب يقوم بكتابة دستور ويعدّ لانتخابات لاختيار ممثلي الشعب. ويذكر السيد حامد الخفاف في كتابه (النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية)، هذا الموقف بالإجابة على سؤال وُجه لمكتبه حول الموقف بعد إعلان سلطة الاحتلال قرارها بتشكيل مجلس لكتابة دستور للبلاد، وستعيّن أعضاء هذا المجلس بالمشاورة مع الجهات السياسية والاجتماعية في البلد، وكان جواب السيد السيستاني هو «إنّ تلك السلطات لا تتمتع بأيّة صلاحية في تعيين أعضاء مجلس كتابة الدستور، كما لا ضمان أن يضع هذا المجلس دستوراً يطابق المصالح العليا للشعب العراقي، ويعبّر عن هويته الوطنية والتي من ركائزها الأساسية الدين الإسلامي الحنيف والقيم الاجتماعية النبيلة، فالمشروع المذكور غير مقبول من أساسه، ولا بدّ أولاً من إجراء انتخابات عامة؛ لكي يختار كل عراقي مؤهل للانتخاب من يمثّله في مجلس تأسيسي لكتابة الدستور، ثم يجري التصويت العام على الدستور الذي يقرّه هذا المجلس، وعلى المؤمنين كافة المطالبة بتحقيق هذا الأمر المهم، والمساهمة في إنجازه على أحسن وجه، أخذ الله تبارك وتعالى بأيدي الجميع إلى ما فيه الخير والصلاح، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[1].

كانت الرسالة أعلاه واضحة وصادمة في الوقت نفسه للحاكم المدني، ولم يتوقع بول

---

(1) حامد الخفاف، النصوص الصادرة عن سماحة السيد السيستاني في المسألة العراقية، دار المؤرخ العربي، ط1، بيروت 2009، ص 225.

بريمر هذه النبرة التي تنبأ عن تصادم مع المرجعية، وهو يعرف جيداً نتائجها، ممّا استدعى سفره إلى واشنطن للتشاور مع قيادته ومعه رئيس مجلس الحكم (جلال الطالباني)، عاد منها بخطة عرفت بآلية كوكس (التجمعات الانتخابية)، كحالة وسط تجمع ما بين التعيين والانتخاب لأعضاء مجلس كتابة الدستور، لكن السيد علي السيستاني رفض هذا الاقتراح بوضوح، وكان ردّه « إنّ الانتخابات يمكن أن تجرى من خلال آلية حقيقية وهي الانتخابات، ليكون المجلس منبثقاً من إرادة العراقيين ويمثّلهم بصورة عادلة»[1].

كان هدف هذا التصادم بين المرجعية وسلطة الاحتلال؛ لإجبارها على الأخذ برأي العراقيين بصنع مستقبلهم، ولم يكن التصادم الوحيد، فالمحطة الخطرة الثانية كانت باحتلال داعش للمدن العراقية 2014، فكانت فتوى الجهاد الكفائي الشجاعة والاستجابة الشعبية الواسعة لها نقطة التصادم الخطرة الثانية، لأن قوات التحالف كانت تعلن أن طرد داعش يتطلب بضعة سنوات وأن الحرب عليهم لم يحن موعدها، وأصاب الحرج قوات التحالف بعد انطلاق العمليات والانتصارات الكبيرة التي تحققت بأيدي العراقيين.

العشائر

أدت العشائر دوراً أساسياً في الحياة السياسية والاقتصادية منذ تأسيس الدولة العراقية، فقد قاومت البريطانيين تارةً وتعاونت معهم تارةً أخرى، ووجدت بريطانيا مرتكزاً عشائرياً لها في العراق من العشائر الكبرى منها، حين عزفوا عن المشاركة في جملة الانتقاضات الشعبية المناهضة للاحتلال سواء في ثورة العشرين أو قبلها أو بعدها، على العكس من العشائر الصغرى التي أسهمت بقوة، حتى أنها مثلت القاعدة الأساسية لثورة العشرين وقواها المسلحة[2]. وأسهمت بريطانيا بصناعة فئة من شيوخ العشائر ورعايتها، الذين تحولوا إلى كبار ملاكي الأراضي بتمليك الأراضي لهم، وإعطائهم سلطة قانونية بقانون نظام دعاوى العشائر المدنية والجزائية عام 1915، الذي تحال فيه النزاعات إلى محاكم وهيئات عشائرية من الشيوخ وفقا للعرف، ويكون للحاكم السياسي القرار النهائي في المصادقة على الحكم أو رفضه، **وتم** تطويره لاحقاً إلى نظام دعوى العشائر المدنية والجزائية في تموز 1918، ولم يلغ دستور سنة 1925 هذا القانون بل تبنّى القوانين الصادرة منه قبل إقرار الدستور، مما جعل

(1) بول بريمر، عام قضيته في العراق، ت. عمر الأيوبي، دار الكتاب العربي، لبنان 2006، ص 125.
(2) عقيل الناصري، الجيش والسلطة، مصدر سابق، ص 31-32.

لطبقة الشيوخ نفوذاً كبيراً في الحياة السياسية والاقتصادية، وركناً أساسياً من أركان السلطة التي تآلفت من الملك ورجال الجيش وشيوخ العشائر.

انتهت سلطة الإقطاع مع ثورة 14 تموز 1958، وتراجعت القوة العشائرية لصالح القانون المدني، لكن عاد الاهتمام بها بعد حرب الخليج الثانية، وانتفاضة آذار 1991، فقد قاد الفراغ الأمني العشائر إلى ملأ الفراغ، واستعان بها النظام السابق بمهمات أمنية، وظهر ما يسمى (شيوخ التسعين) كناية للشيوخ الجدد الموالين، وربطهم بأجهزة السلطة بتنظيمهم حزبياً وأمنياً. وظهر دور العشائر في العراق بقوة بعد الاحتلال الأمريكي؛ نتيجة الفراغ الأمني والإداري الذي خلّفه اختفاء مؤسسات الدولة السابقة، وجرت الاتصالات بهم من القوات المحتلة للتنسيق حول الأمن والإدارة، وكذلك من القوى السياسية العائدة من الخارج لضمان تأييدهم، وأدركت القوى السياسية العائدة أهمية العشائر وقوتها، فبادرت معظم التنظيمات السياسية إلى الاتصال بشيوخ العشائر، وسعى معظم المرشحين إلى كسب ودّ عشيرته؛ لضمان تصويت أفرادها لصالحهم، لما تمثله العشيرة من قوة انتخابية.

وتوسعت اختصاصات العشائر في النزاعات تدريجياً، وطالت معظم المشكلات الاجتماعية والاقتصادية وحتى السياسية، وأخذت سلطتها المعنوية بالتوسع بفعل الامتيازات الحكومية التي منحتها لشيوخ العشائر، وتحولت العشائر إلى سلطة موازية للدولة في كثير من مدن العراق، بحكم امتلاكها السلاح المتوسط والثقيل الذي ظهر في النزاعات بين العشائر نفسها، وقوة سياسية مؤثرة في المعادلة الانتخابية تتنافس عليها جميع الأحزاب.

ثالثاً: الأحزاب الإسلاميَّة وبناء الدولة الثانية

يمكننا القول، بتفحص تكوين مجلس الحكم، ونتائج انتخابات الجمعية الوطنية سنة 2005، بأن الحركات الإسلاميَّة هي المهيمنة على الساحة السياسية بمشاركة الحزبين الكرديين، وانعكست هذه السيطرة على السلطة التشريعية والتنفيذية وجميع المؤسسات الناشئة في البناء الجديد، واتضحت معالم محاولات صبغ الدولة بالطابع الديني في ضوء رؤيتها الأيديولوجية، بما يعرف بأسلمة الدولة إسوة بالجمهورية الإسلاميَّة الإيرانية والمملكة العربية السعودية، بالصراع على الدستور الذي سنتناوله لاحقاً، ودعم المؤسسات الدينية مادياً ومعنوياً، مثل الأوقاف وهيئة الحج والعمرة والعتبات والمواكب الحسينية وغيرها، وتشريع بعض القوانين، مثل قانون منع الخمور الذي أثار جدلاً واسعاً، وتبنّي قانون تعطيل

الدوام الرسمي في بعض المناسبات الدينية، ناهيك عن محاولات لفصل الإناث عن الذكور في الجامعات العراقية، ومحاولة تمرير القانون الجعفري للأحوال المدنية.

النزعة المسلحة وتقويض الديمقراطية

كانت النزعة المسلحة عند القوى الإسلاميَّة حاضرة منذ البداية، فالمجلس الأعلى كان له جناحٌ عسكريٌ (فيلق بدر) استقل عن المجلس لاحقا، التيار الصدري أنشأ جيش المهدي، وساعدت على توسع النزعة العسكرية انتشار السلاح الخفيف والمتوسط وحتى الثقيل بشكل واسع، والأحداث المعقدة التي شهدها العراق بعد الاحتلال، وأعمال المقاومة للاحتلال، وتصاعد أعمال الإرهاب والفوضى الأمنية، وازدادت القوى والحركات المسلحة بعد احتلال داعش الإرهابية الموصل والرمادي، إذ تشكّلت كثير من الفصائل للمشاركة في مقاتلة الإرهاب بعد فتوى المرجعية، هذه النزعة تعطي للقوى الإسلاميَّة السطوة والهيمنة على القرار السياسي والاقتصادي مشفوعة بقوة السلاح لبعضها، ناهيك عن تقويض فكرة الدولة الناشئة، وإمكانية الصراع المسلح بين القوى المختلفة.

الفساد وسوء الإدارة

إن القوى السياسية جميعها، ومنها الأحزاب والقوى العراقية كالإسلاميَّة، بخاصة التي شاركت في العملية السياسية، قد تقاسمت الإدارات والوزارات في ضوء تمثيلها النيابي، وفي مجالس المحافظات. وتميّزت هذه المرحلة بفساد غير مسبوق في جسد الدولة العراقية، يوصف بالنهب المنظم لثروات البلاد لمصلحة بعض قادة الأحزاب وكوادره والأتباع، فساد هرمي من أعلى السلطات نزولا حتى أصغر الوحدات الإدارية، مما بددّ ثروات البلاد في مشاريع وهمية وبعضها فاشلة، خصصت أموالها لمشاريع خدمية وإنمائية، فسادٌ طال الإدارات جميعها، وأوصل البلاد إلى الإفلاس والاقتراض، وانعدام فرص الإنماء وتحسين الخدمات الأساسية، ناهيك عن ارتفاع معدلات الفقر في المجتمع العراقي ولا سيما محافظات الوسط والجنوب بشكل غير مسبوق في السنوات الأخيرة، إذ اقتربت نسبة الفقر من 40 بالمائة بحسب تقارير وزارة التخطيط لسنة 2020، والملفات الفاسدة التي تملأ خزائن هيئة النزاهة موجهة في معظمها إلى الأحزاب التي تتقاسم محاصصاتياً، ومنها القوى الإسلاميَّة التي تتابعت على الوزارات والإدارات التابعة لها، وكذلك مجالس المحافظات والهيئات المستقلة. ويشكل الفساد الخطر الأكبر الذي ينهش جسد الدولة، والاختبار الحقيقي لمستقبل بناء الدولة، وهو من أهم الأسباب التي فجرت الاحتجاجات في معظم المدن العراقية.

أزمة الدستور

شكّل الدستور الذي تم الاستفتاء عليه في الخامس عشر من تشرين الأول 2005، أخطر القضايا التي واجهت البناء الجديد وأعقدها، لما له من انعكاس على مجمل تطور بناء الدولة والعملية السياسية بعد 2003، بل شكّل حجر الزاوية في استعصاء العملية السياسية برمتها، كونه يمثل هوية الدولة وطبيعة النظام السياسي لبلد متعدّد الإثنيات والأديان والمذاهب والاتجاهات الفكرية والسياسية،، إذ خضعت كتابة الدستور لممارسة روح الغلبة وفرض الإرادات، وما يشبه المقايضة بين القوى المهيمنة على مجلس الحكم، وأعني هنا الحزبان الكرديان من ناحية والمجلس الأعلى وحزب الدعوة من ناحية ثانية، حيث شكّلا الأكثرية في مجلس الحكم ومثلها لجنة كتابة الدستور، وثبّتت في ضوء هذه السطوة دستورياً أخطر القضايا الدستورية، وهي المتعلق بعلمانية الدولة في المادة 2 / أولاً وثانياً، وكذلك المادة 142 المتعلقة بالتعديل الدستوري التي صيغت لمصلحة الإقليم الكردي، مما عدّه كثير من المتخصصين الدستوريين والباحثين بالانغلاق الدستوري والنكسة في علمانية الدولة، وهي بذلك قد سعت للتفريط بفرصة كبيرة للشروع ببناء دولة تسير في طريق الاستقرار والبناء المؤسسي.

فصياغة الدستور الحالي يفتح الباب للديموقراطية في جانب ويغلقه في جانب آخر، ويعطي الفرصة لنشوء قوى دينية مسيطرة على غرار النموذج الإيراني في جل المناطق العربية، بما في ذلك العاصمة بغداد، والاستثناء الوحيد إقليم كردستان، إذ تميل الموازين لصالح القوى القومية ذات المنحى العلماني، وباتت قضية العلاقة بين الدين والدولة، أو بتحديد أدق هل يكون الإسلام المصدر الوحيد للتشريع، أم مصدراً واحداً من مصادره؟. وهذه واحدة من المشكلات الكبرى التي تواجه دول المنطقة، منذ صعود الإسلام السياسي، فالدساتير في البلدان العربية والمسلمة لا تورد بند (الإسلام دين الدولة)، وهو كتحصيل حاصل، وأن جل دول العالم (140 دولة مثلا لا ذكر لدينها في دساتيرها)، ولم تحمل الدساتير العراقية منذ عام 1925 أي إشارة إلى مصادر التشريع، لعل الاستثناء الوحيد هو دستور الجمهورية الثانية (عبد السلام عارف عام 1964)، الذي تنص مادته الثالثة على أن الإسلام دين الدولة والقاعدة الأساسية لدستورها[1].

---

(1) فالح عبد الجبار، سلسلة أوراق ديمقراطية، العدد 6، تشرين2005/1، مركز العراق لمعلومات الديمقراطية، ص 10-11.

ترافقت مساعي (أسلمة) الدستور مع عمل القاعدة (أسلمة) المجتمع، بفرض الحجاب، وفصل الجنسين[1]، بل تحريم المصافحة، وغلق دور السينما، ومنع الموسيقى (جرى تحطيم كثير من محلات بيع الأشرطة)، وغلق عدد من محلات حلاقة النساء، فضلاً عن تحديد نمط معين من حلاقة الرجال (اغتيل عشرات الحلاقين في بغداد وجوارها)، وحين يجري ذلك في دولة متعددة المذاهب والأديان ومتنوعة في تنظيمها الاجتماعي والقيمي (بين ريف وحضر وبلدات طرفية)، فإنه يكون وصفة للانقسام[2].

فاللجنة التي شُكّلت على عجل من الجمعية الوطنية والزمن القصير لكتابة مسودة الدستور، والظروف التي تمت فيها الصياغة كانت تؤشر لسطوة تفرّدت بها الأحزاب الإسلاميَّة والكردية، وتتضح هذه السطوة باستعراض أسماء اللجنة[3]، حيث تضخمت مظاهر الخلل في قدرات التفاوض الفنيــة للفرقــاء، وأضاعــت فرص الوســاطة الدولية، وعلى الأخص الأمم المتحــدة، وزادت من ظهور الولايات المتحدة كممثل ومشــارك في المفاوضات العراقية، وجرت هناك تفاهمات ومقايضات لتمرير فقرات جوهرية لكل منها، واتضحت أهمية قضية الفدرالية بالنسبة للكرد، لتمرير صيغة الإسلام مصدر التشريع الذي دفع به المجلس والدعوة،

(1) واجه قرار وزير التعليم العالي السابق بعزل الإناث عن الذكور في الجامعات اسوة بالمدارس، حملة انتقادات واسعة، مما جعله لا يخرج إلى النور.

(2) فالح عبد الجبار، أوراق ديمقراطية، مصدر سابق، ص 11-12

(3) 1-أحمد الصافي 2- عبد الهادي الحكيم 3- د. علي الدباغ 4- د. حسين عذاب ثعبان 5- جواد المالكي 6- علي الأديب 7- بهاء الأعرجي 8- د. حنين القدو 9- سامي عزارة ال معجون 10- د. عبود العيساوي 11- د. همام حمودي 12 – أكرم الحكيم 13 – جلال الدين الصغير 14 – د. سعد قنديل 15 – سامي العسكري 16 – د. جواد سميسم 17 - د. نديم الجابري 18 – عباس البياتي 19 – شيروان الوائلي 20 – د. خضير موسى جعفر الخزاعي 21 – علي الصافي 22 – د. محسن القزويني 23 – عقيله الدهان 24 – زهراء الهاشمي 25 –التفات عبد السياده 26 – مريم الريس 27 – إيمان الأسدي 28 – ناجح عبد الأمير 29 – د. فؤاد معصوم 30 – د. سعدي البرزنجي 31 – فريدون عبد القادر 23 - د. منذر الفضل 33 – د. حسين الباليساني 34 – عبد الخالق زنكنه 35 – سامي أحمد علي شبك 36 – نيركز مجيد 37 – دارا نور الدين 38 – احمد وهاب مجيد 39 – ديندار شفيق 40 – أحمد مجيد موسى 41 – عادل ناصر 42 – منيره عبدول 43 – نوري بطرس 44 – كاميران خيري سعيد 45 – يونادم يوسف كنه 46 – رياض كيهيه 47 – عبد الرحمن النعيمي 48 – قاسم داود 49 – وائل عبد اللطيف 50 – عدنان الجنابي 51 – راسم العوادي 52 – حسين الشعلان 53 – د. رضا الخزاعي 54 – ثامر الغضبان 55 – طاهر البكاء.). وأسماء الأعضاء الذين جرى تصفيتهم في بغداد: د. مجبل الشيخ عيسى الجبوري، أُغتيل يوم 19/تموز/2005 في بغداد، د. ضامن حسين عليوي العبيدي، عميد كلية الحقوق، جامعة صلاح الدين، قُتل في اليوم نفسه في بغداد، وهما من العرب السُنة وأعضاءً في مجلس الحوار الوطني.

حيث أقرت الجمعية الوطنية الانتقالية في 18 أيلول 2005 مسـودة الدسـتور وجرى الاستفتاء عليها في منتصف تشرين الأول 2005، وأكدت مفوضية الانتخابات المستقلة أن قطاعات عريضة في المحافظات السنية قد رفضته، 96.96 % من محافظة الأنبار، و81.75 % في محافظة صلاح الدين، و55.01 % في نينوى، و48.7 % في ديالى، وهذا يؤشر رفض غالبية السُنة للدستور، حيث اعتبره تقرير معهد السلام الأمريكي بالفرصة الضائعة، وحتى مع إقرار الدسـتور العراقي في الاسـتفتاء الوطني، فمسـتقبل البلد غير واضح المعالم، فالنص الدسـتوري يطرح أسئلة صعبة، ويؤكد تقرير معهد السلام الأمريكي، بأن رفض الجمعية الوطنية العراقية لتمديد عملية الكتابة كان خطأ، وقد أصرت الجمعية الوطنية تحت إلحاح الحكومة الأميركية على الوفاء بموعد منتصف آب، وهي فترة من الوقت غير كافية، إذ أعدت في تقريرها أن هذه العملية الدسـتورية كانت فرصة فريدة ضائعة لبناء شـرعية مؤسسـية جديدة وتحالفات بين الجماعات العرقية والطوائف[1].

ومثلما يتضمن الدستور العراقي مواد حضارية ترسي النظام السياسي، نظرياً على الأقل، بالغة الرقي، قياساً بالدساتير العربية، يتضمّن الدستور العراقي الجديد كثرة من البنود المثيرة للقلق، تدفع باتجاه أسلمة النظام السياسي، لأن الدستور يحظر سَن أي قانون يتعارض مع ما يسمى بأحكام وثوابت الإسلام، دون وجود أي اتفاق على ماهية هذه الأحكام والثوابت، وتجاهل أن المذاهب والاجتهادات تشطر العالم الإسلامي في الأعماق[2].

التكوين الثلاثي للسلطة

اعتمد البناء السياسي منذ مجلس الحكم على الثلاثية المكوناتية، وهي المكونات الرئيسية القومية والمذهبية، وكان هذا البناء أساساً لتشكيل كافة المؤسسات بنسب التمثيل، وبدأت تتضح مظاهر التحاصص هرمياً بين النخب الممثلة للمكونات في إدارات الدولة، وشمل هذا التحاصص من قمة هرم الدولة إلى أصغر الوحدات الإدارية، وباتت بمرور الزمن تعرف بأزمة المحاصصة التي شكّلت غطاء لكثير من عمليات الفساد والاستئثار بالمناصب الحكومية والمنافع الاقتصادية لمصالح شخصية وعائلية وحزبية.

---

(1) جوناثان مورو، العملية الدستورية العراقية 2 الفرصة الضائعة، تقرير رقم 155 نوفمبر/تشرين الثاني 2005، USA،Washington، ص 3-4.

(2) فالح عبد الجبار، أوراق ديمقراطية، مصدر سابق، ص 10.

لكن هناك ثلاثية موازية للسلطة تشكّلت، وتكونت من تحالف عضوي بين الأحزاب والعشائر ورجال الدين وهي مكونات أساسية للسلطة، جاء هذا الاتحاد أو التحالف نتيجة حاجة كل مكون للأخر في استمرار نفوذه وسلطته، فالأحزاب بحاجة إلى الأصوات التي تمتلكها العشائر، فجاءت الاستمالة للعشائر والتقرّب منها منذ الأيام الأولى للاحتلال، فمنحت الأحزاب لشيوخ العشائر الامتيازات المعنوية والمادية، فباتت حفلات استقبال شيوخ العشائر طقساً يومياً من السياسيين، وإدخال بعض الشيوخ في السلطة التنفيذية أو التشريعية، أما جزء غير كبير من رجال الدين فهم طيف متنوع موزعين في مواقع مختلفة، يتوزعون ما بين المؤسسات الدينية مثل الأوقاف والعتبات والهيئات والمؤسسات الخيرية والثقافية والمدارس الدينية، وشخصيات ذات تأثير ديني واجتماعي وثقافي، إذ بدأت الأحزاب بالتقرّب والتفاعل معهم للحصول على الدعم المعنوي وما لهم من تأثير في القاعدة الانتخابية.

بناءً على ما تقدم، شكّلت أزمة صناعة السلطة العلامة الواضحة في تاريخ العراق الحديث، منذ تأسيس الدولة العراقية سنة 1921 وحتى اليوم، أزمة تتضح بالاستعصاء في خلق نظام سياسي مستقر بمؤسسات ثابتة، تدلّ عليه مسيرة مائة عام من الاضطرابات والانقلابات والفشل، إذ بُنيت السلطة في الدولة الأولى على رؤية كولنيالية –استشراقية (دولة وظيفية)، امتلك المؤسس أدوات الإدارة الحقيقة (الناظم والمنظم) بين مكونات السلطة التي أسست على مركزية صارمة، مؤلفة من تحالف ثلاثي عضوي (الملكية، الجيش، شيوخ لعشائر)، وهو تحالف يشابه ما سارت عليه أوروبا طيلة العصور الوسطى (الملكية – الكنيسة – الإقطاع)، وتخلّصت منه مع عصر التنوير والثورات الأوروبية الحديثة (الانكليزية والفرنسية)، لكن انغلاق هذا النظام غي دائرة التحالف الثلاثي الذي احتكر القرار السياسي والاقتصادي بفعل الارتباط العضوي مع بريطانيا، وعدم قدرته على مواكبة التطورات المجتمعية، جعله معزولاً داخلياً، مما مهّد السبيل لزواله بأحد مكونات ثلاثية السلطة (الجيش) بثورة 14 تموز 1958، بمباركة شعبية واسعة، ازدادت بعدها سطوة رجال الجيش وغطرستهم في الحياة السياسية، وازدادت النزعة المركزية للسلطة بالتكاثف والتمحور حول الجماعة الأيدلوجية، ومن ثم شخص القائد في مرحلة الجمهوريات العسكرية، انتهت إلى كارثة عقود من الدكتاتورية، أوصلت البلاد إلى الانغلاق والجمود وثم التفكك والتمزق.

لا تختلف التجربة الثانية لبناء الدولة العراقية في الشكل والآلية التي تمّت بها عن التجربة الأولى، صناعة كولنيالية قسرية، لكن بالمضمون، جاء البناء الثاني على أنقاض الأول، إذ تم هدم

ما تبقى من البناء السابق، وإطلاق مبدأ اللامركزية المفرطة، وتبنّي البناء المكوناتي الثلاثي (شيعة – سنة – كرد)، وفتح أبواب جميع التناقضات وتركة الأزمات السياسية والاجتماعية والثقافية الكامنة دفعة واحدة، لتدخل البلاد في نفق مظلم جديد.

وفي الختام يمكننا تسجيل ما يأتي

1 ـ إن تجربة الدولة العراقية الأولى بعهديها الملكي والجمهوري، كانت تسير نحو الجمود والانغلاق، تجاه أية وسائل أو محاولات للانتقال نحو دولة حديثة بمؤسسات ثابتة، وفشلت باستثمار التطور الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي برعاية فكرة المواطنة ودعم مشروع الأمة، بفعل الصراعات السياسية الحادة على السلطة، وما أنتجته من استقطابات مناطقية وقبلية وقومية ومذهبية، مهّدت لتصدّر الهويات الفرعية، وشكّلت مناطق للاختلاف والتصادم، ساهمت بشكل كبير في تفتيت الهوية الوطنية لصالح الهويات الفرعية.

2 ـ إن سيطرة روح الغلبة لدى النخب والجماعات المهيمنة على القرار السياسي، في العهد الملكي والجمهوري على حدّ سواء، قد حرمت البلاد من فرص النهوض والاستقرار والإنماء المتوازن، وتكرّر المشهد بعد زوال الدكتاتورية، بل ازدادت هذه النزعة (الغلبة) التي تداخلت مع مجموعة تناقضات البناء الأول ومخلفاته، وقادت إلى التصادم (الصراع المسلح والحرب الأهلية).

3 ـ غياب الرؤية والمشروع الوطني عند معظم الجماعات الأيديولوجية بعد 14 تموز 1958 والتعصّب الأيديولوجي، جعلها تميل للتفرد بممارسة السلطة، بواسطة استقطابات (ملّية ونحلية) واستنهاض كل ما يحاكي الشعبوية لضمان مصادر القوة والديمومة، مما زاد من حدّة التضادات الاجتماعية والتنافر والانشطارات العمودية.

4 ـ ارتباط النخب والجماعات مع شبكة مصالح خارجية (دولية وإقليمية)، أسهم في ازدياد التدخل الدولي الصارخ في القرار العراقي، واستمرار القضية العراقية في أزمة مفتوحة.

5 ـ جاء بناء الدولة الثانية على تصدّر نخب ممثلي الثلاثية المكوناتية (شيعة – سنة – كرد)، وهي المكونات الرئيسة القومية والمذهبية، ليشمل البناء المؤسسي المحاصصي

للدولة كافة بنسب التمثيل، لكن هناك ثلاثية موازية للسلطة تشكّلت، تكونت هذه الثلاثية من تحالف عضوي بين الأحزاب والعشائر ورجال الدين، ودخلت طور التآصر في السنوات الأخيرة، هذه الثلاثية لا تشمل تكوين السلطة في إقليم كردستان؛ لأنها ذات طبيعة عشائرية عائلة (عائلة البرزاني).

6 ـ ما زالت الحركات الإسلاميَّة في الشرق المضطرب ومنها العراق تسعى لفرض أيديولوجيتها على الدولة حين الوصول للسلطة، على الرغم من أفول العصر الأيدلوجي (القرن العشرين)، إذ سعت الحركات الإسلاميَّة العراقية بشكل حثيث بعد 2003 إلى صبغ الدولة بأيديولوجية دينية، مستفيدة من النفوذ السياسي في مجلس الحكم، والفراغ السياسي والأمني الذي خلّفه سقوط النظام السابق، بل ألقت بكل ما تستطيع إلى تحقيق هذا الهدف، هذا السعي يثبته مجموعة التشريعات والقوانين والإجراءات والممارسات، ناهيك عن الصراع على الدستور والإصرار على غلبة السلاح.

الفصل الثاني عشر

البرامج الاقتصاديّة في فكر الحركة الإسلاميَّة في العراق

د. الشيخ محمد الحسون

أولاً: تمهيد

لا يستطيع الباحثُ، مهما أوتي من قوّة البيان وبراعته، وكانَ لديه مخزونٌ هائلٌ من المعلومات، أن يُعطيَ هذا الموضوع حقَّه، وفي صفحات قليلة، تم تحديدها في هذه الدراسة المشتركة، بألا تَزيد على 25 صفحة.

كيف يمكنه ذلك!! والبرامج الاقتصاديّة للحركات الإسلاميَّة في العراق، كانت حتّى بعد سنة 2003م مجهولةً، بل سريّةً وما زالت، لا يَعرفها حتّى أعضاء تلك الحركات، وربّما يطّلع عليها كبار المسؤولين فيها، هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى، فإن النظامَ الاقتصاديّ الإسلامي، فيه نظريّات وآراء مختلفة باختلاف المذاهب الإسلاميَّة، بل حتّى في المذهب الواحد ربّما تتباين الرؤى الاقتصاديّة؛ تبعاً للنظام السياسيّ الذي يسير عليه أتباع ذلك المذهب.

ثَمَّ تساؤلات، بل شُبهات، تُثار من بعضِ الباحثين، مفادها: هل طُبّقَ النظام الإسلامي بنظريّاته وأسسه وجزئيّاته كلّها، منذُ بعثة الحبيب المصطفى وإلى الآن، طيلةَ أربعة عشر قرناً، في حكومة الرسول، والخلفاء من بعده، والدولتين الأمويّة والعباسيّة؟

وهذا يقودنا إلى قولِ بعض المفكّرين والمثقّفين: بعدم وضوح الفكر الاقتصاديّ الإسلامي، إلى درجةٍ دَعَتهم إلى نكران وجود مذهب اقتصاديّ في الإسلام، بسبب عدم ممارسة المفكّرين الإسلاميين لدراسة الأفكار والمفاهيم الاقتصاديّة والماليّة في الإسلام، دراسةً حديثةً، تطرح مُفردات الفكر الاقتصاديّ الحديث وموضوعاته، فتعالجها ضمن المصطلح والأسلوب الاقتصاديّ الحديث.

وأدّى هذا أيضاً، إلى خلط كثير من الباحثين ـ سواء المسلمين منهم أم غير المسلمين ـ بين المذهب الاقتصاديّ الإسلامي، وبين المذهب الرأسماليّ أو الاشتراكيّ، بل ويتطرّف بعضهم فيخلط بينه وبين المذهب الشيوعيّ.

ومع كلّ هذه الصعوبات والإشكالات، التي يواجهها الكاتب في هذا الموضوع، فإني أحاول ـ قدر الإمكان ـ تسليط الضوء عليه في عنوانات عامّة ورؤوس أقلام، من باب: (ما لا يُدرك كلّه لا يُترك كلّه)، والله المستعان.

ثانياً: معنى الاقتصاد

كلمةُ (الاقتصاد) مأخوذةٌ من لفظ (قَصَدَ)، أي استقامة الطريق، يُقال: قَصَدتُ قَصْدهُ: أي نَحَوتُ نحوهُ. قال الراغب الأصفهانيّ في (المفردات في غريب القرآن):

والاقتصادُ في اللغة على ضَربين:

أحدهما: محمود على الإطلاق، وذلك في ما له طَرَفان: إفراط، وتفريط؛ كالجود فإنه بين الإسراف والبُخل، وكالشجاعة فإنها بين التَّهور والجُبن، ونحو ذلك، وعلى هذا قوله: {**وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ**}.[1]

والثاني: يُكنّى به عمّا يتردّد بين المحمود والمذموم، وهو في ما يقع بين محمود ومذموم، كالواقع بين العَدْل والجور، والقريب والبعيد، وعلى ذلك قوله: {**فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ**}[2]، وقوله: {**وَسَفَرًا قَاصِدًا**}[3]، أي: سفراً متوسّطاً غير متناهي البُعد، ربّما فُسِّر بقريب)[4].

و(الاقتصاد) في الاصطلاح: هو حالةٌ بين الإفراط والتفريط[5]، وإليه أشار القرآن الكريم بقوله: {**وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا**}[6].

(1) لقمان: 19.
(2) فاطر: 32.
(3) التوبة: 42.
(4) مفردات الراغب: 404.
(5) المصدر نفسه.
(6) الفرقان: 67.

وإلى هذا المعنى للاقتصاد أشار أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب×، في موارد عديدة من نهج البلاغة: (ما عالَ من اقتصد)[1]، و(فدع الإسراف مُقتصداً)[2].

وقد سمّى اليونانيّون الاقتصاد بـ (ايكوسنوموس)، أي تدبير البيت[3].

وعرّفه (جان مارشال جيفيني): إنّه (العِلم الذي يَدرس كيفيّة تكوين وتوزيع وإنفاق الثروة)[4].

وقال عنه (لوديوك): (إنّه علم يعتني بعلاقة الإنسان مع احتياجاته الماديّة المتوفّرة في الطبيعة بصورة مجانيّة)[5].

وكثير من المصادر المتأخّرة، التي تناولت الاقتصاد بكلّ جوانبه وأسسه ونظريّاته، عرّفته بأنّه:

(النشاطُ البشريّ الذي يَشمل إنتاج وتوزيع وتبادل والاستهلاك السلع والخدمات).

وأنّه: (مجالٌ اجتماعيّ يركّز على الممارسات والخطابات والتعبيرات الماديّة المرتبطة بإنتاج الموارد واستخدامها وإدارتها).

ثالثاً: اهتمام الإسلام بالحياة المعيشيّة

من أكثر المشاكل الحياتيّة، التي تُؤثّر تأثيراً كبيراً على حياة الإنسان الماديّة وأوضاعه الاجتماعيّة، هي المشكلة الاقتصاديّة. فالأوضاع الاقتصاديّة تؤثّر تأثيراً مباشراً في حياة الفرد والأمة، وفي مستوى تقدّمها الماديّ وتطوّرها المدني.

فالوضع الاقتصاديّ للأمّة يؤثّر على الأمن والاستقرار، ممّا يؤثّر على التقدّم الصحي، وعلى التطوّر العلميّ، وانتشار العدل الاجتماعيّ.

لذلك عدَّ الإسلام استقرار الحياة الاقتصاديّة أساساً لبناء مجتمع مسلم ملتزم، كما عدَّ توفير

---

(1) قصار الكلمات: 40.

(2) رسائل: 21.

(3) الاقتصاد الإسلامي، لجيفرنس: 7.

(4) أصول علم الاقتصاد، لجيفرنس: 1.

(5) تعريف بعلم الاقتصاد، للودويك: 11.

الكفاية المعاشيّة سبباً في الاستعانة على تقوى الله ونيل ثواب الآخرة، فربطَ بهذا الفهم السديد ربطاً محكماً بين الدنيا والآخرة، وبين الرفاه الاقتصاديّ والسمّو الروحي والأخلاقي.

قال تعالى: {**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا**}[1].

وجاء في الحديث الشريف: (ليسَ منّا مَن تركَ دنياه لآخرته، ولا آخرته لدنياه)[2].

وقال رسول الله: (نِعمَ العون على تقوى الله الغِنى)[3].

وفسّر الإمام الصادق× قولَه تعالى: {**رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً**}[4] برضوان الله والجنّة في الآخرة، والمعاش وحُسن الخلق في الدنيا)[5].

وقال الإمام الصادق ع: (لا خيرَ في مَن لا يُحبُّ جمعَ المال من حلال، يكفُّ به وجهه، ويقضي به دَينه، ويصل به رحمه)[6].

وقال ع أيضاً: (نِعم العون على الآخرة الدنيا)[7].

وقال ع أيضاً: (غنى يحجزك عن الظلم خيرٌ من فقر يحملك على الإثم)[8].

وقال رسول الله ص: (اللّهمّ بارك لنا في الخُبز، ولا تفرّق بيننا وبينه، فلولا الخُبز ما صلّينا ولا صمنا، ولا أدّينا فرائضَ ربّنا)[9].

وقال رسول الله ص أيضاً: (يُصبح المؤمن أو يُمسي على ثكل[10]، خيرٌ من أن يُصبح أو يُمسي على حَرَب[11]، فنعوذ بالله من الحَرَب)[12].

---

(1) القصص: 77.

(2) وسائل الشيعة 17: 76 حديث 22025، عن الفقيه 3: 94 حديث 355.

(3) وسائل الشيعة 17: 29 حديث 21897، عن الكافي 5: 71 حديث 1، والفقيه 3: 94 حديث 357.

(4) سورة البقرة: 201.

(5) وسائل الشيعة 17: 9 حديث 21843، عن الفقيه 3: 94 حديث 353، والتهذيب 6: 327 حديث 900.

(6) وسائل الشيعة 17: 33 حديث 21908، عن الكافي 5: 72 حديث 5، والفقيه 3: 102 حديث 402، والتهذيب 7: 4 حديث 10.

(7) وسائل الشيعة 17: 29 حديث 21898، عن الكافي 5: 72 حديث 9.

(8) وسائل الشيعة 17: 31 حديث 21903، عن الكافي 5: 72 حديث 11، والفقيه 3: 101 حديث 401، والتهذيب 6: 328 حديث 904.

(9) وسائل الشيعة 17: 30 ـ 31 حديث 21902، عن الكافي 5: 73 حديث 13.

(10)الثَكْلُ: فقدان المرأة ولدها، وكذلك الثَكَلُ. الصحاح: 1647 (ثكل).

(11)الحَرَبُ: سلبُ المال. انظر: الصحاح 1: 108 (حرب).

(12)وسائل الشيعة 17: 31 حديث 21904، عن الكافي 5: 72 حديث 12.

(ضمن هذه النصوص الإسلاميَّة، التي تناولت أهمية الحياة المعاشيّة، ودور نموّ المال والثروة في حياة المسلم وآخرته، نستطيع أن نتفهّم بوضوح تامّ، عناية الإسلام بالحياة الاقتصاديّة، واهتمامه بعدالة التوزيع، وتوفير المستوى المعاشي اللائق لكلّ فردٍ من أفراد المجتمع؛ حفظاً لدينه واستقراراً لحياته.

وبهذا المفهوم الإسلامي الواضح، كانت عنايةُ الإسلام واهتمامه بتنظيم الحياة الاقتصاديّة والمعاشيّة، وحرصه بالغاً على إشادة نظام اقتصاديّ عادل، يقوم على أساس من الإيمان بحقّ الإنسان في توفير حاجته الطبيعيّة، وكفايته من المأكل والملبس والمسكن، وسائر الحاجات الماديّة والفكريّة والنفسيّة، التي يتوقّف توفيرها على عدالة النظام الاقتصاديّ، وتطوّر الحياة المعاشيّة في المجتمع.

وقد حفل القرآن الكريم والسنّة النبويّة النيّرة، بمئات النصوص والمواقف والمفاهيم، التي عالجت شؤون الحياة المعاشيّة، وتناولت موضوع الإنتاج والكسب وتوزيع الثروة، وتنظيم المال والاقتصاد في المجتمع، بصيغة دقيقة محكمة، تدعو إلى الإعجاب والتأمّل.

وكم كان رائعاً تلخيص القرآن الحكيم لمفهوم الإسلام عن الحياة المعاشيّة، وتثبيته لحقّ الإنسان المعاشي فيها، حينما خاطب آدم× بقوله: {**إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى**}[1]، فشخّص بهذا النصّ حقّ الإنسان المعاشي في الحياة، وله أن لا يجوع ولا يعرى.

فحاجته الاقتصاديّة يجب أن تُسدّ، سواء استطاعَ هو أن يسدّ هذه الحاجة أم آخرون، وسواء أكان الآخر أفراداً أم مجتمعاً أم دولة، وقد أغنت الآية القرآنيّة الكريمة هذا المفهوم: {**فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ 3 الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ**}[2].

وزادته وضوحاً ورسوخاً، حينما ربطت بين استحقاق الله للعبادة، وبين الإنعام على الإنسان، وتوفير حاجاته الضروريّة في الحياة. فجعلت مكافحة الجوع، وتوفير العيش الاقتصاديّ الكريم في ظلّ الأمن والسلام، مظهراً مقدّساً من مظاهر العلاقة الإنسانيّة بالله، وداعياً من دواعي العبادة والربوبيّة)[3].

---

(1) طه: 118.

(2) قريش: 3 ـ 4.

(3) التوزيع الاقتصادي في الإسلام: 9.

رابعاً: البرنامج الاقتصاديّ للحركات الإسلاميَّة العراقيّة قبل 2003 م

إنّ معظم الحركات الإسلاميَّة العراقيّة، إن لم نَقل: كلّها، كانت توجد خارج العراق، قبل سقوط النظام البعثيّ سنة 2003م، في دول احتضنتها، وسَمحت لها بالنشاط الإعلاميّ والسياسيّ، وربّما العسكريّ أيضاً، مثل: إيران، وسوريا، وبريطانيا، وبعض الدول الأوروبيّة، وأمريكا، وبعض دول الخليج بعد احتلال العراق للكويت سنة 1990م.

وقد قامت هذه الحركات بإنشاء مكاتب سياسيّة، ومؤسّسات إعلاميّة في كلّ الدول الحاضنة لها، ومعسكرات عسكريّة في بعضها.

ومن الطبيعيّ أن تحتاج هذه الحركات إلى ميزانيّة ماليّة مستمرّة، تموّل بها نشاطاتها المذكورة كلَّها، فمن دون المال لا يمكن لأيّ حركة معارضة لنظام وقح وظالم وقويّ، تسلّط على شعبه بالنار والحديد، ويمتلك جهاز مخابرات عنيف ومتمرّس، بل يمتلك إمكانات دولة كاملة، أن تقوم بواجبها.

ولا يمكن أن نقول: إنّ هذه الحركات الإسلاميَّة، كان لها برنامج اقتصاديّ إسلامي متكامل، بل القدر المتيقّن أنّ لها (لجنة ماليّة) أو (صندوق ماليّ).

والموارد الماليّة لهذا (الصندوق) أو (اللجنة)، تتكوّن من مساهمات وتبرّعات وهدايا أعضاء الحركة الإسلاميَّة، وغيرهم من المؤمنين والمتعاطفين معها، فضلاً عن المبالغ التي تقدّمها لها المؤسّسات السياسيّة والثقافيّة الداعمة لها، ولعلّ الجزء الأكبر من الدعم المالي لهذه الحركات، يقع على عاتق الدولة التي تحتضن هذه الحركة، وتتبنّى منهجها السياسيّ وفكرها العقائديّ، وربّما قام المسؤولون في (اللجنة الماليّة) باستثمار تجاري، يدرّ عليهم بعض الأرباح.

أمّا موارد صرف المبالغ التي تتجمّع في (الصندوق)، أو عند (اللجنة الماليّة)، فيوزّع على نشاطات الحركة: الثقافيّة والإعلاميّة، وطباعة المنشورات، وإصدار مجلّة أو جريدة، أو حضور مؤتمرات إعلاميّة وسياسيّة، والنشاط العسكريّ ـ إن وجد ـ ورواتب الموظفين والعاملين في مراكز ومؤسّسات الحركة.

خامساً: البرنامج الاقتصاديّ للحركات الإسلاميَّة العراقيّة بعد 2003م

بعد سقوط النظام البعثيّ في العراق سنة 2003م، شاركت الحركات الإسلاميَّة العراقيّة في إدارة الدولة العراقيّة، واستلمَ بعضُ أعضائها مناصبَ مهمّة فيها، كرئاسة الوزراء، وحقائب

وزاريّة، ومعاونين ومستشارين للرئاسات الثلاث والوزارات، ومدراء عامّين، ومحافظين، وسفراء، وغيرها من المناصب.

وقامت هذه الحركات بتوسيع نشاطاتها الإعلاميّة والثقافيّة السياسيّة، بل وكان لبعضها عملٌ عسكريّ، من ضمن الدولة العراقيّة أو خارجها.

وأصدَرت كلّ حركة عدّة صُحف ومجلّات وجرائد، وأنشأت قنوات فضائيّة وإذاعات عديدة، ومواقع الكترونيّة، وافتتحت لها مراكز ومقرّات تمثّل حركتها في محافظات العراق ومدنها وقراها، يعمل فيها المئات بل الألوف من الموظّفين.

ومن الطبيعيّ أن يحتاج كلّ هذا النشاط، الإعلاميّ والسياسيّ ـ وربّما العسكريّ ـ إلى أموالٍ طائلةٍ، من أجلِ ديمومته وتوسيعه.

فمن أينَ تُهيّئ الحركات الإسلاميَّة مواردها الماليّة؟

ومن الطبيعيّ أن لا يكون لي اطّلاعٌ كاملٌ على هذه الأمور؛ بسبب تَركي للعمل السياسيّ التنظيميّ في منتصف الثمانيات من القرن الماضيّ، بعد أن قضينا فيه سنوات عديدة، ونالت منّا سياط البعث في سجن رقم واحد في معسكر الرشيد ببغداد.

والظاهر ـ وكما نسمعه من بعض الأصدقاء، وما تنشره وسائل الإعلام ـ أنّ المصادر الماليّة لكلّ الحركات ـ إسلامية وما سواها ـ ناشئة من الاستثمارات الماليّة التي يقوم بها رجال الحركة والمحسوبون عليها؛ بسبب الامتيازات التي يحصل عليها أعضاء حركتهم، الذين استلموا مناصب رفيعة في الدولة.

ويقال ـ والله العالم: إنّ لكلّ الحركات العراقيّة شركات تجاريّة عديدة داخل العراق وخارجه.

إذن، فإن النظام الاقتصاديّ للحركات الإسلاميَّة بعد 2003م، مشابهٌ لما قبلها، لكنّه توسّع وتطوّر بحسب طبيعة ومستلزمات هذه الحركات.

والسؤال الذي يطرح: هل الحركات الإسلاميَّة العراقيّة، تمتلك نظاماً اقتصاديّاً إسلامياً كاملاً؟ بل هل يمكنها أن تطبّقه لو كانت تمتلكه بالفعل؟ هذا ما نجيب عليه في الفصل القادم.

سادساً: هل تستطيع الحركات الإسلاميَّة العراقيّة تطبيق النظام الاقتصاديّ الإسلامي؟

أرى أنّ هذه الحركات الإسلاميَّة، لا تستطيع أن تُطبّق النظامَ الاقتصاديّ الإسلامي في الوقت الحاضر في العراق، على الرغم من مشاركتها الفعّالة في كلّ مفاصل ومناصب الدولة العراقيّة؛ وذلك لعدم تفرّدها بالسلطة، ومشاركة أحزاب وجهات علمانيّة فيها، لا تؤيّد تطبيق النظام السياسيّ الإسلامي، فضلاً عن الاقتصاديّ، على الرغم من إقرار الدستور العراقيّ، بأنّ الدين الرسميّ للدولة هو الإسلام الحنيف، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، لو فرضنا ـ وفرضُ المحالّ ليس بمحال ـ أنّ الحركات الإسلاميَّة العراقيّة انفردت بالسلطة، وسيطرت على كلّ مراتبها، وأرادت أن تُطبّق النظام الاقتصاديّ الإسلامي، فإنها سوف تواجهها مشكلة اختلاف الآراء الفقهيّة الاقتصاديّة؛ بسبب اختلاف المذاهب الإسلاميَّة.

ولا نذيع سرّاً إن قلنا: إنّ المسلمين الآن ينقسمون إلى مدرستين رئيستين: مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ومدرسة الخلفاء.

ومدرسة أهل البيت عليهم السلام تنقسم على ثلاثة مذاهب رئيسة، هي:

المذهب الإماميّ الجعفريّ ـ وهم الأكثر ـ نسبةً الى الإمام جعفر الصادق ع (ت 148هـ).

والمذهب الزيديّ، نسبةً إلى زيد بن الإمام زين العابدين عليّ بن الحسين ع المستشهد سنة 121هـ.

والمذاهب الإسماعيليّ، نسبةً الى الإسماعيل بن الإمام جعفر الصادق ع (ت 133هـ).

ومدرسة الخلفاء تنقسم على أربعة مذاهب رئيسة، هي:

المذهب الحنفيّ؛ نسبةً لأبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت150هـ).

والمذهب المالكيّ؛ نسبةً لمالك بن أنس (ت179هـ).

والمذهب الشافعيّ؛ نسبةً لمحمّد بن إدريس الشافعيّ (ت204هـ).

والمذهب الحنبليّ؛ نسبةً لأحمد بن حنبل (ت240هـ).

والاختلاف الرئيس بين المدرستين، الشيعيّة والسنيّة، ناشئ من الاختلاف في منصب الإمامة: هل هو منصبٌ تعيينيّ جعليّ من الباري عزّ وجلّ، أو بالشورى والانتخاب؟ فالأول ذهبت إليه الشيعة، والثاني قالت به السنّة.

وتفرّعت من هذا الاختلاف الرئيس بين المدرستين، كافةُ الاختلافات الفقهيّة والعقديّة، والتي منها الاختلاف في الآراء الاقتصاديّة.

ولنكن متفائلين، ونُسلّط الضوءَ على الأسس والقوانين الاقتصاديّة المشتركة بين المذاهب الإسلاميَّة كلّها، التي لا يمكن لأيّ مذهب تجاوزها، ولنقرأ في الفصل الآتي:

سابعاً: الأسس الرئيسة للاقتصاد الإسلامي

هناك مشتركات بين هذه المذاهب كلّها، على الرغم من اختلاف الآراء الفقهيّة الاقتصاديّة بين المذاهب الإسلاميَّة، في الأسس والقوانين الاقتصاديّة، لا يمكن تجاوزها من الجميع، منها:

(1) (قيام النظام الاقتصاديّ الإسلامي على أساس قاعدة فكريّة عامة، وهي أنّ الملك لله وما الإنسان إلّا مستخلف مخوّل، وليس من حقّه أن يتصرّف إلّا بحدود التخويل المسموح به.

قال تعإلى: {**وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أولَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمْ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُمْ مَا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ**}[1].

{**آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ**}[2].

(2) إنّ للإنسان حاجة طبيعيّة يجب أن يسدّها، ولا يجوز حرمانه منها، وأن التشريع الاقتصاديّ الإسلامي يقوم على أساس توفير الحاجات الاعتياديّة اللازمة، وقد كشفَ عن هذا المفهوم الحديث الشريف القائل: (إنّ الله عزّ وجلّ نظرَ في أموال الأغنياء، ونظرَ في الفقراء، فجعلَ في أموال الأغنياء ما يكفي به الفقراء، ولو لم يكفهم لزادهم)[3].

إنّ المال في خدمة الحياة، ووجوده وسيلة لتنظيم الحياة الاقتصاديّة والمعاشيّة للإنسان، وليست غاية مطلوبة بذاتها، وبذا أصبحت له وظيفة اجتماعيّة، وهي خدمة الإنسان وتمكينه من العيش المرفَّه الكريم، لذا فإنه يجب أن يمرَّ على كلّ خليّة في جسم المجتمع الإنسانيّ؛ لتأخذ منه حاجتها ولوازمها.

---

(1) الأنعام: 94.

(2) الحديد: 7.

(3) مستدرك وسائل الشيعة 7: 11 حديث 7504، عن كتاب عاصم بن حميد الحنّاط: 22.

قال تعالى: {**مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فإنتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**}[1].

(3) إباحة الملكيّة بأنواعها: الفرديّة والعامّة وملكيّة الدولة. ووجود هذه الإباحة لا يحتاج إلى إثبات، فهي بديهة في الفقه والتشريع الإسلامي.

(4) تحديد أسلوب الكسب ووسائل الحيازة والتعامل الاقتصادي؛ لئلّا تطغى نزعة الجشع، وتسيطر دوافع الأنانيّة والاستغلال.

وقد اتخذ الإسلام أسلوبين مهمّين لمعالجة هذا الموضوع الخطير، وتطويق دوافع الجشع والاستغلال، وهما:

أ ـ أُسلوب الإعداد، وتربية الفرد والمجتمع المسلم تربيةً روحيةً وأخلاقيةً، تنمّي فيه روح التحرّر من الجشع والأنانية، وتدفعه إلى الإعراض عن الثروة والمال، باعتبارهما مظاهر حياتيّة فانية، لا تستحقّ امتصاص كلّ اهتمامات الإنسان، وتسخير روح المنافسة والصراع.

وقد انصبّت توجيهات الإسلام، وتربيته للفرد المسلم، على تأكيد هذا المفهوم الروحي والأخلاقي، كما انصبّت بشكل متوازن على تنمية روح الجدِّ والإنتاج والإبداع الاقتصاديّ فيه.

وقد جاءت دعوةُ الإسلام بكامل مرجعياتها، ومناهج التربية والتوجيه فيه، من أجل صَرف نظر الإنسان عن التكالب على الحياة، والانغماس المفرط في الشهوات والملذّات، ودَعت إلى التنافس في فعل الخيرات، والتنازل عن بعض ما يملك الإنسان، والإعراض عن الوسائل والأساليب التي تنمّي المال والثروة، بالطرق التي تلوّث الروح وتميت الضمير، وتعرض العبد لغضب الله، كالربا والاحتكار والغش، وكلّ وسائل الإثراء المحرّم، بجزاء أخروي مضمون.

وقد حفل القرآن الكريم والسنّة النبويّة، بالعديد من النصوص والمفاهيم، التي تركّز هذه الروح الإنسانيّة النبيلة وتربّي في الإنسان المسلم مَلَكة الإيثار وحبّ الخير للجميع.

قال تعالى: {**وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأولَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ**}[2].

(1) الحشر: 7.

(2) الحشر: 9.

{قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ}[1].

ب ـ والأسلوب الثاني، الذي حدّد الإسلام به وسائل الإثراء، ومنع تنمية الملكيّة بالأساليب المحرّمة، التي تفتك بالمجتمع، وتمتصّ دماء الطبقات الفقيرة، هو الأسلوب القانوني الذي تتعهد الدولة والمجتمع بحمايته وتنفيذه.

فالدولة مسؤولة عن إقامة العدل الاقتصاديّ، كما هي مسؤولة عن تحقيق العدل في كلّ مجال من مجالات التطبيق، لذا جاءت القوانين الإسلاميَّة تُحرّم الربا والاحتكار والاكتناز والفسق والتلاعب بالأسعار والموازين... الخ، وتجعل الدولة مسؤولةً عن حماية القانون، ومنع مثل هذه الأساليب غير المشروعة في الإسلام.

مثال ذلك ما جاء في رسالة الإمام علي× إلى مالك الأشتر (واليه على مصر). فقد كتبَ إليه يوصيه:

(وتفقَّدْ أُمورَهُم[2] بحضرتكَ وفي حواشي بلادكَ، واعلَم ـ مع ذلك ـ أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشُحَّاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكُماً في البياعات، وذلك باب مضرّةٍ للعامّة، وعيبٌ على الولاة، فامنَع من الاحتكار، فإن رسول الله| منع منه، وليكن البيع بيعاً سَمحاً: بموازين عدل، وأسعار لا تُجحِفُ بالفريقين من البائع والمُبتاع، فمن قارفَ حُكرةً بعد نهيك إيّاه فنِكّل به، وعاقبهُ في غير إسرافٍ)[3].

(5) الردّ والموازنة: ونقصد بمفهوم الردّ والموازنة: أن الإسلام شرّعَ الفرائض الماليّة كالزكاة والخمس، وأمرَ بأخذها من الأغنياء، ومن مواردها التي تجب فيها، وردّها على الفقراء المحتاجين؛ ليسدّ عوزهم، ويقضي على مشكلة الفقر، ويحقّق العدل الاقتصاديّ، والتوزيع المعاشيّ بين أفراد المجتمع الإسلامي، بحيث لا يبقى فقير ولا محتاج في دنيا المسلمين.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق×: (إنّ الله عزّ وجلّ جعلَ للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم، ولولا ذلك لزادهم، وإنما يؤتون مِن منع مَن منعهم)[4].

وقد ورد عن الرسول الكريم ما يفسّر لنا عمليّة الردّ والموازنة الكامنة في الزكاة، فلا يفوتنا

(1) يونس: 58.

(2) أي التجّار وأصحاب المصالح والصناعات.

(3) نهج البلاغة: 562، رقم 53.

(4) الكافي 3: 497 حديث 4، باب فرض الزكاة وما يجب في المال من الحقوق.

التأمّل طويلاً في هذا الحديث، الذي فسّر به الزكاة ووصفها بأنها عمليّة ردّ، كما ورد هذا الوصف في حوار له مع رجل، جاء يسأله عن معنى الإيمان.

فلنقرأ المحاورة التي جرت بين رسول الله ص وبين الرجل.

قال الرجل: سألته ـ يعني رسول الله ص:

ـ ما تدعو إليه؟

قال: (أدعو عبد الله إلى الله).

قلت: ما تقول؟

قال: (أشهد أن لا إله إلّا الله، وأنّي محمّد رسول الله، وتؤمن بما أنزله عليّ، وتكفر باللات والعزى، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة).

قلت: وما الزكاة؟

قال: (يردُّ غنيّنا على فقيرنا).

فلنقف إذن بوعي وتأمّل أمام عبارة الرسول ص، وهو يفسّر الزكاة للسائل بقوله: (يردّ غنيّنا على فقيرنا).

فالرسول الكريم باستعماله لكلمة (ردّ)، يفسّر لنا المنطلقات الموضوعيّة، التي تقوم عليها عمليّة التوزيع الاقتصاديّ في الإسلام، والسرّ في اختلاف التوازن الاقتصاديّ في المجتمع الإنسانيّ، ويكشف لنا عن دور الفريضة الماليّة في معالجة الخلل الحاصل في الحياة المعاشيّة، ويوضّح أنّ سبب ذلك هو تسرّب الأموال من مصدر فيه الحقّ للجميع بشكل غير متوازن، إلى جهة خاصة وهم الأغنياء، فتختلّ المعادلة في الطرف الثاني ـ الفقراء ـ بسبب هذا التسرّب، فيأتي الردّ.. وهو إرجاع الحقّ إلى أهله في الطرف الثاني.

وهذه العبارة (يردّ غنينا على فقيرنا) تُلقي لنا ضوءً ساطعاً على تفسير الإسلام لأهمّ المنطلقات الفكريّة، التي يجب أن يقوم عليها التوزيع، وهي الإيمان بأنّ الفرائض الماليّة ليست إلّا ضماناً تشريعيّاً لحماية الحقّ والجهد، الذي تسرَّب بسبب منازعة المحاولات الإنسانيّة الذاتيّة للقانون، أو بسبب قصور الجهد الإنسانيّ عن الارتقاء لتحقيق أهداف هذا القانون الطبيعيّ، الذي يجب أن تسير عليه الحياة المعاشيّة.

لذا فإن هذه الفرائض المالية، تشكل قواعد التوزيع العادل الذي يحفظ استقرار المجتمع الاقتصاديّ، ويحفظ حقّ الحياة المرفّهة للجميع، ويقوم بعمليّة التعديل والتسوية بين طرفي المعادلة لحفظ الأهداف الطبيعيّة لنظام الحياة الاقتصاديّة.

(6) التكافل الاجتماعيّ: والتكافل الاجتماعيّ بين المسلمين، هو خطوة هامّة من خطوات توزيع الثروة، والقضاء على الحاجة والفقر في المجتمع الإسلامي.

فالمسلم يشعر بحكم تربيته، وإحساسه الإيماني، أنّه مسؤول عن أخيه المسلم، ولا يحلّ له أن يتمتّع بطيّبات الحياة ولذائذ العيش، وحولَهُ من يتضوّرون جوعاً، أو يتلوون ألماً، أو يعانون حاجة.

وقد ثَبَّتت الشريعة الإسلاميَّة هذا المبدأ، على أسس روحيّة وأخلاقيّة كفيلة بتنفيذه وتطبيقه، من أجل بناءِ مجتمعٍ قويّ متماسك، يشعر الفرد فيه بالمسؤوليّة، ويتحمّس لآلام مجتمعه.

فقد جاءت الأحاديث والروايات الكثيرة التي تُعمّق هذا المبدأ، وتدعو المسلمين إلى تنفيذه والعمل به، نذكر منها قول الرسول الكريم|: (ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع، وما من أهل قرية يبيت (و) فيهم جائع ينظر الله إليهم يوم القيامة)[1].

وقوله ص: (مَن أصبح لا يهتمّ بأمور المسلمين فليس منهم، ومَن سمع رجلاً ينادي: يا للمسلمين، فلم يجبه فليس بمسلم)[2].

وقوله|: (كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيته)[3].

وعن الإمام جعفر الصادق ع قوله: (حقّ المسلم على المسلم أن لا يشبع ويجوع أخوه، ويروى ويعطش أخوه، ولا يكتسي ويعرى أخوه)[4].

وجاء في حديث آخر: (أيّما مؤمن منع مؤمناً شيئاً ممّا يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده، أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسودّاً وجهه، مزرقّة عيناه، مغلولة يداه إلى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثمّ يؤمر به إلى النار)[5].

(1) الكافي 2: 668 حديث 14، باب حقّ الجوار.
(2) الكافي 2: 164 حديث 5، باب الاهتمام بأمور المسلمين.
(3) إرشاد القلوب 1: 184.
(4) الكافي 2: 70 حديث 5، باب حقّ المؤمن على أخيه.
(5) الكافي 2: 367 حديث 1، باب مَن منع مؤمناً شيئاً.

فبهذا الشعور الإنسانيّ النبيل يشعر المسلمون، وبهذه الروح التكافليّة يتعامل أفراد المجتمع فيما بينهم، متأثّرين بهذه التوجيهات الإيمانيّة الرائعة، التي تترك أثرها على سلوكهم أكثر ممّا تؤثّر القوّة والسلطة الماديّة فيهم؛ لأنّ الإنسان المسلم يندفع في سلوكه بدافع الثواب وحبّ الخير، أكثر ممّا يندفع تحت تأثير الخوف والسلطة.

(7) الضمان: تعد الدولة الإسلاميَّة في رأي الإسلام، هي المسؤولة عن كفالة كلّ فردٍ من رعاياها، مسلماً كان أم غير مسلم، في حالة عجزه، أو عدم قدرته على توفير الكفالة لنفسه، بجهده الخاصّ، أو بمَن يكلّف بإعالته.

وقد ورد هذا التشريع صريحاً في كتاب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ع إلى مالك الأشتر (وإليه على مصر)، فقد كتب إليه يقول: (ثمّ الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤسى والزّمنى، فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعترّاً، واحفظ لله ما استحفظك من حقّه فيهم، واجعل لهم قسماً من بيت مالك، وقسماً من غلات صوافي الإسلام في كلّ بلد، فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى)[1].

فجعل التشريع الإسلامي بهذا النصّ قسماً مخصّصاً من خزينة الدولة لإعالة العاجزين والمحتاجين، الذين لا يستطيعون العمل، أو لا يكفيهم ما يحصلون عليه، وثبت مبدأ ضمان الدولة لكلّ فرد من أفراد المجتمع، مسلماً كان أو غير مسلم.

فقد روي عن الإمام عليّ ع: أنّه رأى شيخاً نصرانيّاً من أهل الذمّة، يتكفّف الناس ويسألهم المساعدة، فقال أمير المؤمنين (ع): (ما هذا)؟

قالوا: يا أمير المؤمنين نصرانيّ.

فقال أمير المؤمنين ع: (استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال)[2].

(8) العمل والحاجة سبب التملّك: يعتبر سبب التملّك، أو الوسيلة التي يحقّ للإنسان بها التملّك، فيحصل بها على الثروة ووسائل العيش والممتلكات، من الأمور المهمّة التي تحدّد هويّة النظام الاقتصاديّ، وطريقته في توزيع الثروة على أفراد المجتمع، ومكافحة الفقر والحاجة، واستئصال الجشع والاستغلال والإثراء غير المشروع.

---

(1) نهج البلاغة: 563، رقم 53.

(2) وسائل الشيعة 15: 66 حديث 19996، عن التهذيب 6: 292 حديث 811.

وقد حدّد الإسلام وسيلتين رئيستين للحصول على المال[1] وهما: العمل والحاجة، وعرهما سبيلين مشروعين للتملّك.

أ ـ العمل وبذل الجهد والتفاعل مع عناصر الطبيعة والانتفاع بخيراتها: كالزراعة، واستخراج المعادن، وتصنيع المواد الخام... الخ. أو بتقديم الخدمات الإنسانيّة المختلفة: كالطب والهندسة والنقل والتعليم والتجارة... الخ.

فقد عدَّ الإسلام العمل وبذل الجهد السبب الرئيس للحصول على الأشياء وتملّكها، وأكد دور الجهد الشخصيّ في تحصيل الثروة والمال، واعتبر العمل جوهر الإنتاج، ووسيلة مهمّة من وسائل تملّكه.

ب ـ الحاجة: فكما عدَّ الإسلام العمل سبباً مشروعاً للحصول على المال والثروة، جعل الحاجة كذلك سبباً للحصول على المال والتملّك؛ لسد العوز الاقتصاديّ ومكافحة الفقر، إلا أن التملّك في هذه الحالة يختلف عن التملّك في الحالة الأولى.

فالتملّك في الحالة الأولى، يأتي عن طريق التفاعل المباشر بين الإنسان والطبيعة، أو العناصر الأوليّة للإنتاج، أو تقديم الجهد لخلق وإنتاج حاجة أو منفعة.. فيستحقّ الفرد التملّك بسبب جهده وعمله.

أمّا التملّك بالحاجة، فهو عبارة عن نقل ملكيّة وحقّ اختصاص من مالك إلى مالك آخر بسبب الحاجة ـ تأتي مرحلة ثانية بالنسبة لحقّ التملّك والاختصاص بالملكيّة بالعمل. فالتملّك بالحاجة يشبه التملّك بالميراث والنفقة على الزوجة، من حيث إنّ أسباب التملّك هذه لم تنتج سلعةً ولا منفعةً تستحقّ تملّكها أو تملّك ثمنها كما في الحالة الأولى.

فالمحتاج الذي لا يستطيع العمل بسبب العاهة البدنيّة أو عدم وجود العمل، من حقّه أن يأخذ من الأموال المخصّصة للمحتاجين كالزكاة والخمس، أو من المخصّصات التي ترصدها الدولة في خزينتها لسدّ حاجة المحتاجين، سواء العاجز عن العمل أصلاً، أو الشخص الذي يعمل ويكسب ولا يستطيع سدّ حاجاته ونفقاته الضروريّة ـ من هذا الجهد ـ بسبب زيادة نفقاته على موارده، لذا فإنه أعطي الحقّ في أن يأخذ من الأموال المخصّصة لهذا الصنف من المحتاجين ما يسدّ حاجته، ويحقّق التعادل في موازنته المالية.

(1) هناك وسائل أخر للتملّك المشروع في الإسلام غير العمل والحاجة، كالميراث، والنفقة الزوجيّة، والهبة، والهدية، وتملّك منافع الوقف.. الخ، تأتي كعملية مشروعة لنقل الملكية والتملك.

وبذا يكون كلّ فردٍ في المجتمع الإسلامي مكفول المعيشة، مؤمّناً على حياته الاقتصاديّة، ولا يخاف الفقر، ولا يقلق على توفير العيش، بل يشعر بالطمأنينة والثقة بالمجتمع والدولة التي يعيش في ظلالها.

وبهذه الطريقة الاقتصاديّة الفذّة، ينعم المجتمع بالرفاه الاقتصاديّ وبالأمن والاستقرار، وتندفع كلّ قواه الإنسانيّة في اتجاه واحد، هو اتجاه التنافس في الخير، والعمل من أجل التطور والبناء، بعيداً عن الصراع والتآكل العدواني المدمّر)[1].

وهذا آخر ما أردنا إثباته في هذه الوريقات على عجالة، مع تشتّت البال، وكثرة الأشغال، وقلّة البضاعة في هذا الموضوع. كلّ ذلك استجابةً للأخوة الكرام المشرفين على هذه الدراسة المباركة، والحمد لله أولاً وآخراً.

(1) توزيع الاقتصادي في الإسلام: 32.

الفصل الثالث عشر

التعليم الدينيٌّ في العراق 1921-1958 وأثره في البيئة المجتمعية الإسلاميَّة

م.د. ليث احمد علي

مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية

المقدمة

الدين هو جوهر الحياة الإنسانية، وهو الذي ينظم عمل منظومة القيم الأخلاقية، ويبين للإنسان سبيل السمو والفضيلة في حياته الدنيوية والأخروية، وهذا ما مثّله الإسلام العظيم بما جاء به من ثوابت راسخة، تؤكد على الهدف الحقيقي والأساسي لكل الاديان السماوية السابقة، وبما شكلته وصاغته من منطلقات تمحورت حول هدفين، الأول التعليم، بما يجعل المتلقي والمكتسب للعلوم والمعارف من ضمن إطار هذه العملية قادراً على التأثير بصيغة إيجابية على حركه المجتمع وصيرورته للتقدم إلى الإمام بخطى ثابت، والتطلع الواعد نحو مستقبل أفضل. والثاني تنوير المجتمع بقيم إسلامية صحيحة، تجلي أسس الدين الإسلامي الحنيف وتهدي عقول الناس وبصائرهم إلى ما تريده السماء لخير البشرية.

تم تقسيم هذا البحث على أربعة محاور، الأول (التعليم الديني الشعبي الكتاتيب أو الكتّاب)، تم فيه استعراض التطور التاريخي لهذه المؤسسة التعليمية العريقة التي تعود بداياتها إلى قرون الإسلام الأولى، وبحث العوامل التي أدت إلى تذبذب عملها، ضعفاً وقوة، أما المحور الثاني (التعليم الديني في النجف الأشرف)، فقد تم فيه تناول موضوع الحوزة العلمية ومراحل تكونها التاريخي، وأسلوب الدراسة ومراحلها وأتباعها ما نسميه الدراسات الحديثة، ونظام التعليم الحر، والمدارس الدينية العديدة التي نشأت في النجف الأشرف ومؤسسيها،

وجاء المحور الثالث (المدارس الدينية في كربلاء المقدسة)، للإشارة إلى النظام التعليمي المتبع في هذه المدارس من ناحية شروط القبول، وأسلوب التدريس ومصادر التمويل، أما المحور الرابع والأخير الذي جاء بعنوان (التعليم الديني في بغداد) فجاء انعكاساً لاهتمام العهد الملكي بالتعليم الديني العالي في العراق وإنشائه كليات عديدة لهذا الغرض، هي كلية الإمام الأعظم، (وإن كانت استمراراً لمراحل تاريخية سابقة)، جامعة آل البيت، دار العلوم الدينية والعربية وكليه الشريعة.

أولاً: التعليم الديني الشعبي (الكتاتيب أو الكتّاب)

من المعلوم أن أولى المدارس التي اعتنت بالعلوم الدينية تأسست في العراق في عهد السلاجقة، وظل بعضها محافظاً على أداء مهامه حتى بعد سقوط الخلافة العباسية عام 1258م[1]. وعندما فتح السلطان سليمان القانوني بغداد في عام 1534 فإنه زار الأضرحة المقدسة للشيخ عبد القادر الكيلاني والإمام موسى بنن جعفر الكاظم (عليه السلام)، ثم مقام الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في النجف الأشرف تأكيداً لسياسة التسامح الديني[2].

أن ما يعنينا ليس التعمق في موضوع موقف الدولة العثمانية بقيادة السلطان سليمان القانوني ومن تلاه من المسألة الدينية في العراق، بقدر إعطاء تصور عن هذا الموقف لما له من انعكاسات على التعليم الديني وصلة الدولة به، ومدى كونها عاملاً مؤثراً ومتأثراً فيه، وهو مدخل أساسي لفهم موضوع البحث، كون معظم بداياته ترجع إلى العهد العثماني، وهو ما سيكون واضحاً في ثناياه.

الكتاتيب أو الكتّاب لغوياً هي جمع كاتب، واصطلاحاً المكان الذي تتم فيه ممارسة عملية تعلم القراءة والكتابة[3]، حفظ القران الكريم، اللغة العربية والمنطلقات الدينية[4]، ولقد كانت

(1) فاضل مهدي بيات، دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني: رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية، دار المدار الإسلامي، ط1 بيروت، 2003، ص373.

(2) Stephen HemsleyLongrigg, Four centuries of modern Iraq, Gregg International publish Limited, second edition, London 1968, p. p24-25.

(3) عبد الستار شنين الجنابي، تاريخ النجف الاجتماعي 1968-1932، مؤسسة ديمو برس للطباعة، ط1، بيروت، 2010، ص402.

(4) خالد التميمي، محمد جعفر ابو تمن: دراسة في الزعامة السياسية العراقية، دار الوراق للدراسات والنشر، ط1، دمشق، 1996، ص26.

هذه الكتاتيب هي اللبنة الأولى لتعليم أطفال المسلمين. وترجع جذور هذا النمط التعليمي إلى مراحل مبكرة من القرون الهجرية الأولى[1]. أما محال إقامتها فإنها في معظم الأحيان، إما تكون ملاصقة للمساجد، أو يتم تخصيص إحدى غرف المساجد للتعليم فيها[2]، ويتم بها تعليم الأطفال الذين لم يبلغوا سن العاشرة، وذلك قبل انخراطهم بالمدارس الحكومية لمن توافرت لديهم الرغبة في إكمال تعليمه رسمياً[3].

في حين كان يُطلق على الشخص الذي امتهن مهنه تعليم الأطفال واتخذها مورداً يعتاش منه لقب الشيخ أو الملا، فيما أطلق على نسوة اللواتي امتهن ذات الحرفة لقب الملاية، وعلى الرغم من دورهم في التعليم في تلك العهود، فقد حصل تدهور في الأوضاع التعليمية عند الكتاتيب وانتهاجهم لطرائق لا تمت للتربية بصلة أحياناً، فضلاً عن استخدامهم القوة التي لا يمكن تبريرها تجاه الأطفال[4]، وافتقاد أمكنتهم شروط السلامة الصحية، كما أن بعض مدرسيها هم من المسلمين غير العرب، منهم على سبيل المثال لأله هراتي (وهو من مدينة هرات) في أفغانستان الذي لم يكن يجيد العربية مطلقاً، والذي كان يدرس في جامع الحيدرخانة ببغداد، (ولأله عبد الغني) وهو من أفغانستان أيضاً، وكان يدرس في جامع النعمانية[5]. إلا أنهم أثروا بشكل بيّن في انتشار التعليم بتحفيظهم القران الكريم، وتعليمهم القراءة والكتابة، ومن ثمّ المحافظة على اللغة العربية في ظل عدم وجود المدارس الحديثة[6].

وكان معظم الطلبة يجلسون على أفرشة صغيرة على الأرض، يقومون بإحضارها من منازلهم، في حين كانت توجد أمامهم رحلات وضع عليها القران الكريم، وكانت هذه الرحلات مزينة بنقوش بديعة، يتم إحضارها من خارج العراق أحياناً[7]. ولم تكن تستوفى أجور عن

---

(1) جميل موسى النجار، التعليم في العراق في العهد العثماني الاخير 1869-1918م، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد 2002، ص72.

(2) فاضل مهدي بيات، المصدر السابق، ص382.

(3) على ال بارزكان، فصول من تاريخ التربية والتعليم في العراق: ذكريات ووثائق، كتب بعض ملاحقه وحواشيه حسان علي البازركان ج2، مكتب أسوان للخدمات الطباعية بغداد، 1992، ص24.

(4) عبد الستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص 402-403.

(5) على ال بازركان، المصدر السابق، ص24.

(6) عبد الستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص403.

(7) سلمان هادي الطعمة، كربلاء في الذاكرة، مطبعة العاني، بغداد 1988، ص 105.

التعليم فيها، إلا أن آباء الطلبة كانوا عادة يقدمون مساعدات نقدية أو عينية كل يوم خميس، وأدت هذه الكتاتيب دوراً أساسياً في النظام التعليمي قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى وبعدها (1914-1918)[1]، وحتى مع سنوات النشأة الأولى للمدارس الحديثة، ظلت وزارة المعارف العراقية تعد الدراسة في الكتاتيب مكافئه للدراسة في المدارس الأولية ذات المراحل الأربعة[2].

بيد أن سلطات الانتداب البريطاني وقفت بالضد من الكتاتيب، وكانت ترى أن طبقة الملالي تعتاش على حساب الطلبة وصحتهم وقابلياتهم الذهنية[3]، وكانت النظرة البريطانية مفادها أن التعليم الديني يجب أن يعطى من مدارس الحكومة، وليس من الملالي البعيدين عن التأثير الحكومي[4]. ومع ذلك فإن عدد الكتّاب بلغ في عام 1925 حوالي 300[5]. وأشار تقرير حكومي رسمي للعام الدراسي 1925 _1926 إلى أن عدد لطلبة في المدارس الحكومية يبلغ 20،645 ألف طالب، في حين بلغ عدد طلبة الكتاتيب (الملا) 6،925 ألف طالب[6]، أما في العام الدراسي 1945- 1946 فإن عدد الكتّاب بلغ 82 توزعت على 50 للذكور، 8 للإناث و24مختلطاً، وبلغ عدد طلبتها 5986 طالباً وطالبة، وفي العام الدراسي 1949 -1950 بلغ عددها 147، توزعت على 106 للذكور، 23 للإناث، 18 مختلطاً، وبلغ عدد طلبتها ما مجموعه 4468 طالباً وطالبة، إلا أن الإقبال عليها في الفترة 1951-1955، قد ضعف نتيجة لازدياد دور المدارس الابتدائية، والضوابط الشديدة التي وضعتها وزارة المعارف على افتتاح هذه الكتاتيب. وهكذا بعد أن كان عددها 1950-1951 143كتاباً، انخفض في العام الدراسي 1954-1955إلى 7 كتاتيب فقط، منها 4 للذكور، 1 للإناث، 2 مختلطة، لكن عددها ارتفع في الأعوام اللاحقة؛ نتيجة سياسة الانفتاح التي

(1) ثامر محمد حميد حسين، الحياة الثقافية في بغداد (1921-1933)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأنبار -كليه الآداب،2016، ص14-15.

(2) عبد الستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص403.

(3) ياسين طه ظاهر، دار الاعتماد البريطانية: وتكوين الحكم الوطني في العراق 1920-1932: دراسة تاريخيه سياسية، مكتب أحمد الدباغ للخدمات الطباعية، بغداد 2011، ص319-320.

(4) Henry A. Foster, The Making of modern Iraq: A product of world forces, university of Oklahoma press, Oklahoma 1935, p.215.

(5) ياسين طه ظاهر، المصدر السابق، ص319.

(6) Peter Sluglutt, Britain in Iraq Contriving king and country, I.B. Tauris, Co. Ltd, New York 2007, P. 206.

اعتمدتها وزارة المعارف في نشر التعليم بأشكاله كافة، ليصل عددها في العام الدراسي 1957-1958إلى ما مجموعة 112 كتّاباً، من بينها 45 للذكور، 8 للإناث، 59 مختلطة، وبلغ عدد طلبتها 2130 طالباً[1].

ثانياً: التعليم الديني في النجف الأشرف

أ-الحوزة العلمية

الحوزة لغةً من الحوز، بمعنى الجمع، وضم الشيء، وحاز حوزاً وحيازة واحتيازاً، يقصد به الشيء إذا ضمه، وجمعه أو إذا تمكن من الحصول عليه. والحوز المكان الذي إذا أُنشئ حواليه سد وحجز[2]. والحيز ما التحق باللواء، وكل ناحية حيز والحوزة هي الناحية، ومن ثمّ تصبح المنطقة التي ضمت العلماء تحت مسمى الحوزة، لكونها حازتهم، وعند انتقالهم منها إلى منطقة أخرى، تنتقل الحوزة معهم[3]. ويُراد بها اصطلاحاً مجمع علمي يحوي عدداً من طلاب العلوم الدينية مع ما يستلزمه هذا العدد من هيكلية تدريسية، من أساتذة متخصصين في المواد التي تدرس ضمن هذا المجمع التعليمي، وهيأة إشراف تضمن سير هذا المجمع من النواحي العلمية والمسلكية والتنظيمية[4]، وهي صيرورة علمية وبشرية توفر مستلزمات الاجتهاد في العلوم الدينية، وتتحمل على عاتقها مسؤولية إرشاد المسلمين[5]، وارتبطت الحوزات العلمية والعلماء بالعتبات المقدسة، إذ توجد عند مراقد أئمة آل البيت (عليهم السلام)، وهو أمر ليس بالجديد، لأننا إذا أردنا تتبع الأصول التاريخية للحوزة العلمية، فهو أول مكان تم بناؤه على يد النبي محمد (صلى الله عليه واله وسلم)؛ليصبح مرتكزاً للعبادة والتعمق في شؤون الدين. وكانت هذه هي البداية

---

(1) صالح محمد حاتم عبد الله، تطور التعليم في العراق 1945-1958م دراسة تاريخية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد كلية الاداب، 1994، ص 173، ص 255-256، ص 325-326.

(2) علي عبد المطلب علي خان المدني، التاريخ الاجتماعي الحديث والمعاصر مدينة النجف الأشرف دراسة في الأحوال الاجتماعية 1914 -1932، مركز توزيع دار الباقر، النجف الأشرف (د.ت)، ص 119.

(3) حسن علي عبد الله، الحوزة العلمية النجفية في وثائق وزارة الداخلية 1921-1936، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، جامعه القادسية، العددان (3-4)، مج7،2008، ص184.

(4) علي عبد المطلب علي خان المدني، المصدر السابق، ص 119.

(5) محمد باقر أحمد البهادلي، الحياة الفكرية في النجف الأشرف (1340-1364هـ1921-1945م)، منشورات أحقاف، ط1(د.م)، 2004، ص 160.

لدراسة العلوم الدينية[1]، فالهدف من إنشاء الحوزة العلمية هو الدراسة الدينية التي تهيئ للطالب المستلزمات التي تمكنه من معرفة الأحكام الشرعية كلها، في شؤون حياته العلمية المختلفة[2]. وتصنف مدينة النجف الأشرف بوصفها معلماً بارزاً لتحصيل العلوم الدينية من فقه وأصول وتفسير، وما يتصل بها من علوم اللغة العربية وآدابها[3]، منذ اتخاذها مستقراً للشيخ محمد بن الحسن الطوسي[4] قادماً من بغداد، تخلصاً من ظلم السلاجقة، وذلك في عام 448هـ 1056م[5]، والذي (بدأ بتأسيس حوزة علمية فتية فيها، وأخذ يفد إليها عشاق العلم، نظراً لمكانته العلمية المرموقة في نفوس علماء ذلك العصر[6].

امتازت الدراسة في الحوزة العلمية بمساحة واسعة من الحرية، لم تستحصل عليها حتى الجامعات الغربية؛ إذ أن اختيار الأستاذ منوط برغبة الطالب، فضلاً عن أنه بإمكانه تحديد المادة التي يرغب في دراستها، ولا توجد هنالك تقييدات بسبب العمر عند قبول الطلبة، أو حصر لمدة الدراسة من ضمن إطار زمني معين[7]. إلا أنه من المتعارف عليه بأن طالب الحوزة

(1) علي طاهر الحلي وزينب كاظم جاسم، لمحات تاريخية عن حوزة كربلاء قراءة في سير رجالاتها في مرحلتي التأسيس والريادة، مجلة تراث كربلاء -العتبة العباسية المقدسة، العدد الثاني، مج2، السنة الثانية، اب 2015، ص 33.

(2) عدي حاتم المفرجي وزينب خالد عبد الغني الياسري، حوزة مدينه كربلاء المقدسة قراءة في أدوارها التاريخية (305-1205هـ)، مجله تراث كربلاء -العتبة العباسية المقدسة، العدد الأول، مج 4، السنة الرابعة، 2017، ص 271.

(3) انتظار عبد الرزاق عبد محيي، مشاريع التجديد في الدراسة الحوزوية: جامعة النجف الدينية انموذجاً، تقديم ومراجعة جميل موسى النجار، دار الرافدين، ط1، بيروت 2017، ص 27.

(4) ولد في طوس في عام 385هـ، رحل إلى بغداد وهو في الثالثة والعشرين، وتتلمذ على يد شيوخها حتى أصبح من كبار العلماء في الفقه والتفسير، انتقل إلى النجف الأشرف على إثر مضايقة السلاجقة للشيعة وعلمائها، توفي في عام 460 هـ، ينظر: حسن عيسى الحكيم، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مطبعة الآداب، النجف، 1975؛ عباس جاسم ناصر، محمد بن الحسين الطوسي: نشأته وآثاره العلمية، مجلة الخليج العربي، العدد3-4، مج 46، 2018، ص 432-437.

(5) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني 1638م-1917م، شركه الطبع والنشر الأهلية، ط1، بغداد 1959، ص 101.

(6) محمد جعفر الحكيم، تاريخ الفقه وتطوره في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، مجلة تراث النجف (النجف الأشرف)، العدد الأول، السنة الأولى، آذار 2009، ص 183.

(7) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني...، المصدر السابق، ص 27-28؛ صلاح عبد الرزاق، المرجعية والاحتلال الاجنبي: دراسة في فتأوى السيد كاظم اليزدي ضد الغزو البريطاني 1914، منتدى المعارف، ط1، بيروت 2010، ص 27-28.

العلمية يدرس لمدة 4-5 سنوات؛ للإحاطة بالعلوم الأساسية للشريعة، ولمدة تتراوح ما بين 15-20 عاماً، يدرس مختلف العلوم الإسلاميَّة والعربية، وذلك لنيل درجه الاجتهاد، ليكون قادراً على استنباط الأحكام الشرعية، وبعد أن يقوم مرجع أو أكثر بمنحه إجازة الاجتهاد [1]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الدراسة في الحوزة العلمية قد قُسّمت على ثلاثة مراحل، هي: -

(1) الدراسات التمهيدية، وتسمى مرحلة المقدمات.

(2) الدراسات الوسطى، وتسمى مرحلة السطوح.

(3) الدراسات العليا، وتسمى مرحلة بحث الخارج[2].

فضلاً عما تغطيه الدراسة من مستويات، كما ورد آنفاً، فإنه لم يكن هنالك قيود أو شروط تتعلق بجنسيه الطلبة، اذ كان هنالك كثير من الطلبة من جنسيات مختلفة، ولم يكن من غير المألوف الانسجام بينهم على اختلاف أوطانهم، مادامت الرغبة في طلب العلم هي ما توحدهم، إلا أن أعدادهم في بداية العهد الملكي مطلع العشرينات قد انخفضت، حين قامت حكومة عبد المحسن السعدون[3] بنفي بعض علماء الحوزة العلمية إلى خارج العراق، إلا أن أعدادهم ازدادت في مطلع ثلاثينات من القرن الماضي، عندما ذاع صيت مرجعية السيد أبي الحسن الاصفهاني[4].

بيد أن مظاهر الاتجاه المحافظ في نظم الدراسة الحوزوية كانت ذات أوجه عديدة، وكانت تشمل مختلف أقسام ذلك النظام التعليمي بأسره، إذ أن كثيراً من الكتب الدراسية مثلاً كانت قديمة في التأليف والأسلوب والطباعة، كما أن الطلبة الذين أتوا للدراسة

(1) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني...، المصدر السابق، ص 26.

(2) جميل موسى النجار، المصدر السابق، ص90.

(3) ولد في الناصرية عام 1879، دخل المدرسة الحربية العالية في إستنبول، وتخرج منها، وأصبح مرافقاً للسلطان عبد الحميد الثاني وذلك في عام 1905، انضم إلى جمعية الاتحاد والترقي عام 1910، وفي ذات العام أصبح نائباً في مجلس المبعوثان، استقر في العراق عام 1918، أصبح وزيراً للعدلية في عام،1922 ثم وزيراً للداخلية في العام نفسه وأصبح رئيساً للوزراء في ذات العام لغاية عام 1923، عاد لشغل منصب وزير الداخلية في عام 1924، شكل وزارته الثانية في عام 1925حتى 1926، شكل وزارته الثالثة عام 1928، انتحر في عام 1929. ينظر: لطفي جعفر فرج، عبد المحسن السعدون ودورة من تاريخ العراق السياسي المعاصر، مكتبة اليقظة العربية، بغداد 1988، ص 26-46، ص 90، ص 170 -177، ص 238-240، ص 249، ص 345.

(4) محمد باقر أحمد البهادلي، المصدر السابق، ص 163.

الدينية، لم يجدوا التسهيلات اللازمة لمواصلة دراساتهم لعوامل متعددة، تتعلق بعدم وجود صيغة تنظيمية تلزمهم بمواصلة الدراسة، وخلوها من نظام الامتحانات، وتعقيد أساليب الدراسة ومفرداتها ومقرراتها الدراسية، وصعوبة العيش أيضاً، نتيجة عدم كفاية المنح، وقد تسبب ذلك في ظهور دعوات إصلاحية من بعض علماء الدين، وكان في مقدمتهم الشيخ محمد جواد البلاغي(1) الذي كان منفتحاً على الثقافات الأخر. ودعا من ضمن ذات السياق الشيخ محمد جواد الجزائري(2) إلى وضع أسس للدراسة الدينية، وضمان أن يصل الطالب بأفضل وأقصر السبل للغاية المنشودة وتأمين احتياجاته المعيشية(3).

وهكذا كانت الحاجة متواصلة لصياغة منهج تعليمي، يجعل الحوزة العلمية تتصدر المشهد. وكان ذلك يستدعي أن تكون إنجازات علمائها متميزة عن نظيراتها، بما يؤهلها للإمساك بزمام العملية التعليمية(4).

وبذلك فإن متطلبات إجراء إصلاحات مؤسساتي بصورة ثابتة مع المحافظة على الاستمرارية، كان من أكثر التحديات تعقيداً التي واجهتها هذه المؤسسة التعليمية المرموقة(5).

وظلت الحوزة العلمية علماً شاخصاً بين المؤسسات الأكاديمية والعلمية والسياسية العراقية كافة، وذلك لارتباطها بحياة الناس، لاسيما في الجوانب الروحية(6). وظلت لما يربو على ألف سنة إحدى حواضر العراق الدينية والفكرية والسياسية والاجتماعية الأكثر أهمية،

---

(1) ولد في عام 1863، وهو من كبار الفقهاء والمجتهدين في العراق، كان متمكنا من علم العقائد، ألف كثيراً من المؤلفات، توفي في عام 1933. ينظر: انتظار عبد الرزاق عبد محيي، المصدر السابق، هامش رقم (4)، ص 35 -36.

(2) ولد في عام 1881 في مدينة النجف من عائلة علمية تعود بالنسب إلى قبيلة بني أسد، توفي والده، وهو لم يزل ابن خمس سنين، فقام بكفالته أخوه الأكبر العالم الشهير عبد الكريم الجزائري، فتتفرغ للدراسة الحوزوية حتى احتل مكانة مرموقة بين العلماء، كان من دعاة الاستقلال، ومن الذين أسهموا في ثورة النجف،1918وثورة 1920، توفي في عام 1959. ينظر: رحيم عبد الحسين عباس، اضواء على الفكر التقريبي في الحوزة العلمية في النجف الأشرف 1946-1980، مجله جامعة كربلاء العلمية، العدد الثاني (إنساني)، مج 5، حزيران 2007، هامش رقم (9)، ص 237.

(3) انتظار عبد الرزاق عبد محي، المصدر السابق، ص 38.

(4) صابرينا ميرفان، روبرت كليف وجيرالدينشاتلار، النجف تاريخ وتطور المدينة المقدسة، دار الوراق ومنظمة اليونسكو ووزارة الثقافة العراقية، ط1، باريس-لندن 2016، ص 159.

(5) المصدر نفسه، ص 159.

(6) سعيد شخير سوادي وزهراء رياض ناصر، أثر الحوزة العلمية على الرأي العام العراقي في حركة مايس 1941مجلة كلية التربية وجامعة واسط، العدد 36، ج 1، اب 2019، ص 259.

بل إننا نجد أن العراق على امتداد مختلف مراحله التاريخية في العصور الوسيطة والحديثة والمعاصرة، لم يخل من حضور بارز لها فيه[1].

ب-المدارس الدينية:

تأسست معظم هذه المدارس في العهد العثماني، وظلت طوال العهد الملكي، وقسم من الجمهوري وهي:

1) مدرسة المقداد السيوري: تعد هذه المدرسة من أكثر مدارس النجف قدماً، وسميت بهذا الاسم نسبةً إلى مؤسسها الشيخ جمال الدين أبي عبد الله المقداد السيوري الأسدي الحلي المتوفي في عام 1425م، ثم سميت لاحقاً باسم المدرسة السليمية نسبةً إلى سليم خان الشيرازي، الذي جددها في عام 1834، وكانت تقع في محلة المشراق[2]، إلا أنها كانت صغيرة الحجم، إذ لم تزد مساحتها عن 100متر مربع، أما آخر إعمار لها فقد كان في عام 1921 [3].

2) مدرسة الصدر: تأسست من محمد حسين خان الأصفهاني في عام 1728، وضمت 30غرفة وتمت إضافة ملحق لها، احتوى على 14غرفة، وكانت تقع في السوق الكبير[4]، مساحتها 900 متر مربع، وقد أُعيد ترميمها من الشيخ نصر الله الخلخالي[5].

3) المدرسة المهدية: تم بناؤها من الشيخ مهدي بن الشيخ علي كاشف الغطاء في عام 1874، باستخدامه أموال تم إرسالها إليه من قرة باغ إحدى مدن اذربيجان، وكانت تقع في

---

(1) راجي نصير دواره، المرجعية الدينية في النجف الأشرف وأثرها في الرأي العام العراقي بعد عام 2003م سلسلة منارات (2)، منشورات العتبة العباسية المقدسة، كربلاء 2018، ص 15.

(2) محمد باقر أحمد البهادلي، المصدر السائق، ص 181.

(3) جعفر الخليلي، موسوعة العتبات المقدسة، ج7، ج2من قسم النجف مؤسسة الاعلمي ط 2، بيروت 1987، ص 129.

(4) الموقع الشامل للحوزة العلمية، المدارس الدينية في حوزة النجف الأشرف،

https//alhawza-noor.com

(5) قناة الكوثر -طهران، أشهر المدارس الدينية في النجف الأشرف بين الحكمين الصفوي والعثماني،24كانون الثاني 2018، طهران

https//www.alkaw that to; com/tag/231638

محلة المشراق [1]، وكانت تتألف من 22 غرفة، وتقع إلى جانب جامع الشيخ الطوسي[2]، وبلغت مساحتها 700 متر مربع، وقاربت على الانهدام، فقام الشيخ محمد علي عبد الكريم ال كاشف الغطاء بإعادة ترميمها في عام 1946 [3].

4) مدرسة القوام: تسمى المدرسة الفتحية أيضاً، وقد أسسها فتح علي خان الشيرازي في عام 1883، وكانت تقع بجوار المدرسة المهدية، وأمام مرقد الشيخ الطوسي وتضم 26 غرفة، قام الشيخ نصر الله الخلخالي بإعاده بنائها[4]، وبلغت مساحتها 700 متر مربع، وقد أوقفت لها أوقاف عديدة، وكانت إلى جانبها ساحة يصل إليها الشخص بممر باب المدرسة، أُعدت للطبخ والطهي في بعض المناسبات، لاسيما في رمضان ومحرم[5].

5) مدرسة الإيرواني: وقد تم إنشاؤها من مهدي الإيرواني، وذلك في عام 1887، وكانت تقع في محله العمارة [6]. وبلغت مساحتها 300 متر مربع، وقد تم تخصيصها للطلبة الأتراك فقط[7]. أما عدد الغرف التي احتوتها هذه المدرسة فقد بلغ 19غرفة[8].

6) مدرسة الميرزا حسن الشيرازي: أُنشئت هذه المدرسة من المرجع الديني السيد محمد حسن الشيرازي في عام 1893، وكانت تقع إلى جانب باب الطوسي أحد أبواب مرقد الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) من ناحية الشمال، وكانت ذات بناء صغير، إذ احتوت طابقين فقط[9]، ولم تكن مساحتها تزيد على 120متر مربع، وقد بُني في الطابق الثاني منها 8 غرف، شغلها عدد من طلبة العلوم الدينية[10].

7) مدرسة الخليلي الكبرى: تم تأسيسها من الميرزا الخليلي في عام 1898، وكانت تقع

(1) حسن الأسدي ثورة النجف على الإنكليز أو الشرارة الأولى لثورة العشرين، سلسلة الكتب (79)، منشورات وزارة الاعلام، بغداد1975، ص 36.

(2) https;//alhawza-noor.com

(3) جعفر الخليلي، المصدر السابق، ص 139-140.

(4) محمد باقر أحمد البهادلي، المصدر السابق،182.

(5) جعفر الخليلي، المصدر السابق، ص 140.

(6) حسن الاسدي، المصدر السابق، ص 36.

(7) جعفر الخليلي، المصدر السابق، ص 141.

(8) https;//alhawza-noor.com

(9) محمد باقر أحمد البهادلي، المصدر السابق، ص 182.

(10)جعفر الخليلي، المصدر السابق، ص 142.

في محلة العمارة وكانت تعرف عند عامة الناس بمدرسة القطب. وذلك لأن مؤسسها كان قد قام بشرائها من صاحبها السيد علي القطب، وكانت على شكل قيصرية (زقاق تجاري ذو منفذ واحد) في أيام مالكها، ويشغل حوانيتها الخياطون، وتكونت من طابقين، وتحتوي 50 غرفة[1].

8) مدرسة الشربياني: وقد أسسها الشيخ محمد الفاضل الشربياني في عام 1902، وكانت تقع في محله الحويش وفيها 20 غرفة[2]، وقد أصبحت لتقادم عهدها شبه متداعية، وتحتاج إلى ترميم، ومع ذلك فإنها لم تزل مسكونة من عدد من الطلاب[3].

9) مدرسة الأخوند الكبرى: أسسها الشيخ محمد كاظم الخراساني، وذلك في عام 1903، وكانت تقع في محلة الحويش، وضمت 48 غرفة[4].

10) مدرسة الخليلي الصغرى: تم تأسيس هذه المدرسة من الميرزا حسين الخليلي، وذلك في عام 1904، وكانت تقع في محلة العمارة، وضمت 18غرفة[5]، وكانت مساحتها 230 متر مربع، وكانت ذات طابقين، ولكل غرفة من غرفها السفلية في طابقها الأول إيوان صغير[6].

11) مدرسة القزويني: أنشأها محمد آغا الأمين القزويني، وذلك في عام 1906، وضمت 33 غرفة، وزعت على طابقين[7].

12) مدرسة الباد كوبي: يعود تاريخ تأسيس هذه المدرسة إلى عام 1907، وأسسها علي تقي البادكوبي، وكانت تقع في محله المشراق، وضمت 28 غرفة موزعة على طابقين[8].

13) مدرسة الأخوند الوسطى: مؤسسها هو الشيخ محمد كاظم الخراساني نفسه، وذلك في عام 1908، وكانت تقع في محلة البراق، وهي من المدارس العلمية البارزة في النجف

(1) محمد باقر أحمد البهادلي، المصدر السابق،182.

(2) رياض غني محمود، لمحات من الحركة الفكرية والسياسية في مدينة النجف الأشرف 1958-1963: دراسة تاريخية، مجلة ميسان للدراسات الأكاديمية، مجلة ميسان للدراسة الأكاديمية، العدد، مج2016،15، جدول رقم (1)، ص 212.

(3) جعفر الخليلي، المصدر السابق، ص 146.

(4) رياض غني محمود، لمحات من الحركة...، المصدر السابق، ص 212.

(5) محمد باقر أحمد البهادلي، المصدر السابق، ص 183.

(6) جعفر الخليلي، المصدر السابق، ص 148.

(7) https;//wwwalkawthartv.com tag/231638

(8) رياض غني محمود، لمحات من الحركة الفكرية...، مجلة ميسان للدراسات الأكاديمية، العدد 29 المصدر السابق، ص 212.

الأشرف، أما سبب تسميتها بالوسطى؛ وذلك لأنها متوسطة المساحة بين مدرسة الأخوند الكبرى، ومدرسة الأخوند الصغرى[1].

14) مدرسة اليزدي: أسسها السيد محمد كاظم اليزدي، وذلك في عام 1909، وكانت تقع في محله الحويش، وتعد من أكثر مدارس النجف شهرة من الناحية المعمارية والجمالية، ضمت 80 غرفة، توزعت على طابقين وأمام كل غرفة إيوان صغير، يعلوه قوس مدبب الشكل، وكانت واجهته مرصعة بأجمل الزخارف[2]، وأمام كل غرفة إيوان صغير كهندسة سائر المدارس المشيدة في النجف الأشرف...ولها سراديب عديدة، محكمة جميلة باردة الهواء، وأرض هذه السراديب والجدران مكسوة بالحجر القاشاني[3].

15) مدرسة الأخوند الصغرى: بُنيت هذه المدرسة من الشيخ محمد كاظم الخراساني، وذلك في عام 1910، تقع في محلة البراق[4]، وكانت صغيرة الحجم لم تتعد مساحتها 210 متر مربع، وذات طابق واحد، وفيها 12غرفة[5].

16) مدرسة الهندي: تضم 22غرفة، موزعة على طابق واحد[6].

17) مدرسة البخارائي: 16 غرفة، وبلغت مساحتها 300مترمربع[7].

18) مدرسة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: أسس هذه المدرسة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، وكان ذلك في عام [8]1931، وقد أدخل فيها علوماً حديثة أهمها الحساب، الهندسة، الجغرافية، تاريخ الإسلام، تاريخ آداب اللغة العربية، فضلاً عن مبادئ العلوم الطبيعية[9]. واشترطت المدرسة للقبول والدراسة فيها تفرغ الطالب لواجباته التعلمية

---

(1) محمد باقر أحمد البهادلي، المصدر السابق، ص 184.

(2) جعفر الخليلي، المصدر السابق، ص 152.

(3) رياض غني محمود لمحات من الحركة الفكرية...، مجلة ميسان للدراسات الأكاديمية، العدد 29، المصدر السابق، ص 213.

(4) محمد باقر أحمد البهادلي، المصدر السابق، ص 184.

(5) المصدر نفسه، ص 184.

(6) المصدر نفسه، ص 184-185.

(7) انتظار عبد الرزاق عبد محيي، المصدر السابق، ص 39.

(8) رحيم عبد الحسين عباس، محاولات إصلاح نظم التعليم في الحوزة العلمية في النجف الأشرف (جهود الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء أنموذجاً مجلة الباحث، العدد3 مج 2، 2012، ص 307.

(9) عبد الستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص 389-390.

بشكل كامل، وأن يكون انتسابه للمدرسة قبل بلوغه سن التجنيد، إذا حصل الطالب في أية مادة دراسية على 50 % وأكثر يعد ناجحاً فيها، وإذا تكرر رسوب الطالب في دروسه عامين يطرد من المدرسة[1]. تم تجديد إجازة المدرسة في 16 تشرين الأول (أكتوبر) 1954 على إثر صدور نظام المدارس الأهلية والأجنبية لعام [2]1954.

19) مدارس وكليات جمعية منتدى النشر:

في 10 كانون الثاني (يناير) 1935 تأسست جمعية دينية ثقافية عامة باسم منتدى النشر[3]، وتم انتخاب الشيخ محمد جواد الحجامي رئيساً لها، والشيخ محمد رضا المظفر أميناً للسر، فضلاً عن خمسة إداريين[4].

افتتحت الجمعية أول مدرسة دينية ابتدائية وذلك في عام 1938، وبلغ عدد طلبتها 150 طالباً، واعترفت وزارة المعارف بها رسمياً في عام 1940، أعقب ذلك قرارها بفتح ثانوية منتدى النشر وذلك في عام 1942، وضمت أربع مراحل دراسية بحسب السياق المقرر في التعليم الحكومي آنذاك[5]. كما أسست الجمعية معهداً خاصاً للخطابة لتخريج الخطباء والوعاظ باسم كلية الوعظ والإرشاد[6]، وكان ذلك في عام 1944 بهدف تخريج الخطباء على شكل دورات متتالية، وتم فيها تدريس اللغة العربية، الفقه، أصول الدين وأصول الحديث النبوي الشريف[7].

واستمراراً لنهجها في إصلاح النظام التعليمي الديني، فقد أسست الجمعية كلية الفقه، وحصلت موافقه وزارة المعارف على تأسيسها في عام [8]1958.

20) مدرسة الشيخ محمد جواد الجزائري: تأسست هذه المدرسة في عام 1943، وقُسمت

(1) رحيم عبد الحسين عباس، محاولات إصلاح نظم التعليم....، مجلة الباحث العدد3، المصدر السابق، ص 310.

(2) سعد عبد الواحد عبد الخضر الجذوع، جمعية منتدى النشر وأثرها الفكري والسياسي على الحركة الإسلاميَّة في العراق 1935-1964م، دار المدينة الفاضلة، ط 1، بغداد 2011، ص 93-94.

(3) حسين عبد الواحد بدر، اصلاح التعليم في الحوزات العلمية في النجف الأشرف أبان العهد الملكي وصراع الأصالة والتجديد، مجلة كلية التربية الأساسية-الجامعة المستنصرية، العدد105، مج 25،2019، ص 100.

(4) عبد الستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص 366-367.

(5) محمد باقر أحمد البهادلي، المصدر السابق، ص 198.

(6) عبد الستار شنين الجنابي، المصدر السابق، ص 373.

(7) المصدر نفسه، ص 377-378.

(8) المصدر نفسه 392-393.

المراحل الدراسية فيها على ستة مراحل، اشتملت على تدريس مواد النحو، الصرف، الفقه، المنطق، العبادات، الاقتصاد، الحساب، العقائد، البلاغة، الحديث النبوي الشريف وتفسير القران، وقد استمر عملها حتى عام 1957 [1].

21) مدرسة جمعية التحرير الثقافي: تأسست هذه المدرسة في عام 1946، وقسمت الدراسة فيها على ثلاث مراحل فقط[2].

ثالثاً: المدارس الدينية في كربلاء المقدسة

يُلاحظ إن المدارس الدينية التي قد تأسست في كربلاء المقدسة كافة، كانت جذورها ترجع إلى العهد العثماني. واشترطت عند التقديم لها إكمال مرحلة الكتاتيب، وكان نظام التعليم فيها على شكل حلقات، يتجمع فيها الطلبة حول مدرسهم (الشيخ)، الذي يقوم بإلقاء بعض العلوم الدينية والإرشادية والفقهية، ويسمح لطلبته بمناقشة بعض المسائل التي تتعلق بالشريعة، ولم يكن الطالب ملزماً بالمواظبة على حضور دروس أستاذه كافة، إذ كان بإمكانه تلقي دروس أستاذ آخر. ولقد استندت المدارس الدينية في تسيير أمورها على مساندة رجال الدين المجتهدين، الذين، كانت تأتي الاموال إليهم من الأوقاف والحقوق الشرعية (الزكاة والخمس)، فضلاً عن التبرعات والهبات التي يقدمها الزوار ووجهاء المسلمين[3].

وتأسيساً على ذلك، وصفت ديولافو (deialafo) الرحالة الفرنسية التي زارت كربلاء في عام 1881، هذة المدارس قائلةً: «يعيش هؤلاء الطلاب جميعاً على التبرعات التي يتبرع فيها الزوار، ووجوه المسلمين الذين يعيشون خارج المدينة، ويقدم الزوار لهذه الغاية أموالاً طائلة عن طيب خاطر؛ من أجل الحصول على الثواب»[4].

ومن هذه المدارس هي:

---

(1) المصدر نفسه، ص 395-396.

(2) انتصار عبد عون محسن حسن السعدي، التعليم والمدارس الدينية والحكومية حتى أواخر العهد العثماني 1914، مجلة تراث كربلاء، العتبة العباسية المقدسة، العدد الثالث، مج 4، السنة الرابعة، ايلول 2017، ص 301-302.

(3) المصدر نفسه، ص 302.

(4) كوكب حسين عزيز الهلالي، مدرسة السردار حسن خان القزويني مصدراً من مصادر النهضة العلمية في مدينه الكربلاء المقدسة، مجلة تراث كربلاء -العتبة العباسية المقدسة، العدد الأول، مج 6، السنة السادسة، اذار 2019، ص 196.

1) مدرسة السردار حسن خان القزويني: بُنيت هذه المدرسة من السردار حسن خان القزويني، وذلك في عام 1767في الزاوية الشمالية الشرقية من مرقد الإمام الحسين (عليه السلام)، وكانت تعد في حينها أكبر مؤسسة تعلمية دينية في هذه المدينة[1]. وقد ضمت 70 غرفة، والتي نقشت على جدرانها الآيات الفراتية الكريمة بشكل فائق الروعة والجمال في إبداع هندسي متميز، وقد هدمت هذه المدرسة في عام 1948، وبذلك أسدل الستار على أهم مدرسة في تاريخ كربلاء في العصر الحديث وأقدمها، والتي كان لها فضل كبير على طلبة العلوم الدينية، لاسيما الذين جاءوا إليها من خارج العراق، كما أنها أسهمت بشكل مؤثر في إغناء الساحة العلمية والفكرية في داخل العراق وخارجه بعدد كبير من العلماء والمجتهدين، الذين قاموا بأعباء واجباتهم العلمية والدينية[2].

2) مدرسة الصدر الأعظم النوري: قام بتأسيسها الشيخ عبد الحسين الحائري الشيرازي، وذلك في عام 1814، وكانت تقع في غرب مرقد الإمام الحسين (عليه السلام)[3]، وتعد من المعاهد التعليمية الدينية الرئيسة في مدينه كربلاء[4].

3) المدرسة السليمية: تأسست هذه المدرسة في علم 1834، من محمد سليم خان الشيرازي، وكانت تقع قرب جامع الميرزا علي تقي الطباطبائي[5]، وقد قام بتجديدها المرجع الديني السيد مهدي الشيرازي في عام 1951 [6].

4) مدرسة المجاهد: تأسست في عام 1852، وقد تلقى المئات من الطلبة علومهم فيها، وكانت تقع في سوق التجار الكبير[7].

---

(1) أحمد مهلهل مكلف الاسدي، مدرسة السردار حسن خان وأثرها العلمي، مجلة تراث كربلاء -العتبة العباسية المقدسة، العدد الأول، مج5، السنة الخامسة، اذار 2018، ص 180-188.

(2) خالد شاتي جعيول المحمداوي، الحياة الفكرية في كربلاء المقدسة 1914-1945: دارسة تاريخية، رسالة ماجستير غير منشورة، كليه التربية الأساسية -الجامعة المستنصرية،2014، ص 54-55.

(3) فاطمة ازادي منش، أثر المدارس الدينية في كربلاء المقدسة في نشر الثقافة الحسينية للعالم، مجلة السبط- مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العدد الثاني، السنة الأولى، كانون الثاني 2016، ص 187.

(4) خالد شاتي جعيول المحمداوي، المصدر السابق، ص 55.

(5) المدرسة الحسينية للعلوم الدينية، المدارس العلمية الإسلاميَّة في كربلاء،2شباط2014، https://hasaniya. 02blog-post html/plogspot.com/2014.

(6) خالد شاتي جعيول المحمداوي، المصدر السابق، ص 55

(7) انتصار عبد عون محسن حسن السعدي، التعليم والمدارس، مجلة تراث كربلاء، العدد الثالث، المصدر السابق، ص 304.

5) المدرسة الهندية الكبرى: تم الفراغ من بناء هذه المدرسة في عام 1852، وكانت تقع في زقاق الزعفراني قرب مرقد الإمام الحسين (عليه السلام)، وتألفت من طابقين، وضمت 22غرفة، واحتوت مكتبة عامة، سُميت المكتبة الجعفرية، وكانت تصدر عنها مجلة باسم (أجوبة المسائل الدينية)[1]، وذلك في عام 1956، لصاحبها السيد عبد الرضا المرعشي الشهرستاني[2].

6) مدرسة البادكوبي (الترك): تقع هذه المدرسة في أحد محلات مدينه كربلاء المعروفة باسم الداماد، عرفت أيضاً باسم (مدرسة أهل البيت)، ويرجع تاريخ تأسيسها إلى عام 1853، ضمت 30 غرفة، تم توزيعها على طابقين، فضلاً عن مكتبة ضمت كثيراً من المخطوطات[3]، وكان من العلماء الذين برزوا للتدريس فيها لمدة طويلة الشيخ محمد الشاهرودي، والشيخ محمد الكلباسي[4].

7) مدرسة الحاج عبد الكريم الشيرازي: تأسست في عام 1867، وكانت تقع في محلة العباسية الشرقية، تتكون من طابق واحد ذي مساحة كبيرة[5].

8) المدرسة المهدية: جرى تشييد هذه المدرسة من الشيخ مهدى بن الشيخ علي بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وذلك في عام 1866، وضمت طلبة من العراق وعدداً محدوداً من طلبة البلدان العربية والإسلاميَّة، وكانت تقع قرب ديوان آل الرشتي وتتكون من طابقين[6]، وكانت تضم 24غرفة[7].

9) مدرسة البقعة: تم تشييدها في عام 1872، من السيد علي تقي الطباطبائي، وكانت

(1) أحمد باسم حسن الأسدي، المدرسة الهندية الكبرى في كربلاء (1270-1411/1854-1991م هـ) دراسة تاريخية، مجلة تراث كربلاء -العتبة العباسية المقدسة، العدد الرابع، مج6، السنة السادسة، ص 317.

(2) المصدر نفسه، ص 317.

(3) ثائر جاسم محمد السعدي وثامر فيصل عبد الرضا المسعودي، الحركة الثقافية والفكرية في مدينه كربلاء المقدسة من نهاية حكم المماليك في العراق وحتى بداية العهد الملكي (1831-1921م)، مجلة السبط، العدد الخامس، السنة الثالثة، حزيران 2017، ص 131-132

(4) خمائل شاكر الجمالي، شذرات من الحياة الفكرية والحضارية لمدينه كربلاء المقدسة، مجلة السبط، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، العدد الأول، السنة الأولى، حزيران 2015، ص 133.

(5) خالد شاتي جعيول المحمداوي، المصدر السابق ص 56.

(6) المصدر نفسه، ص 56.

(7) انتصار عبد عون محسن حسن السعدي، التعليم والمدارس...مجله تراث كربلاء...، العدد الثالث، المصدر السابق، ص 305.

تقع في شارع الإمام علي (عليه السلام) قرب السيد محمد المجاهد الطباطبائي، وتألفت من طابقين واحتوت على عشرين غرفة[1]، وقد تخرج منها عدد من أفاضل العلماء، منهم الشيخ عبد الرحيم القمي، العلامة محسن الكشميري، السيد مرتضى الطباطبائي، وأصدرت مجلة باسم صوت المبلغين[2].

10) المدرسة الهندية الصغرى: تم إنشاء هذه المدرسة عام 1882على نفقة امرأة هندية مسلمة، أوقفتها، وجعلتها بإدارة العلامة السيد علي تقي الطباطبائي، وتتكون من 7 غرف، يسكن فيها عدد من طلبة العلم من الأفغان والهنود[3].

رابعاً: التعليم الديني في بغداد

1. كليه الإمام الأعظم:

ترجع جذور هذه الكلية إلى مدرسة الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، التي بناها شرف الملك أبو سعيد محمد بن منصور الخوارزمي، وذلك في عام 1067 [4]. وكانت هذه المدرسة على امتداد القرون الماضية شأنها شأن المدارس الدينية الأخر في بغداد، من حيث اسلوب الدراسة، إلا أنها امتازت عما سواها من المدراس بوجود مخصصات للطلبة[5]. وقد تقدم أهالي مدينة الأعظمية بطلب للسلطان العثماني محمد رشاد (1909-1918) لإعادة تنظيمها، فأمر في عام 1910 بتخصيص المبالغ المالية اللازمة لذلك، وكان ذلك في عهد جمال باشا السفاح، والي بغداد فتم تنظيمها، وإدخال العلوم الحديثة فيها مع العلوم الدينية كالهندسة والحساب[6]. وكان عدد طلبتها في ذلك الوقت حوالي 100 طالب، يُعطى لكل منهم 50 قرشاً شهرياً، ما يعادل نصف ليرة عثمانية[7].

(1) المصدر نفسه، ص 306.
(2) خالد شاتي جعيول المحمداوي، المصدر السابق، ص 57.
(3) المصدر نفسه، ص 57.
(4) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني...، المصدر السابق، ص 69.
(5) هاشم الاعظمي، تاريخ جامع الإمام الأظم ومساجد الأعظمية، ج1: خاص بجامع الإمام ومدرسته العلمية، مطبعه العاني، بغداد 1964، ص 136.
(6) المصدر نفسه ص 136.
(7) هاشم الدباغ، الأعظمية والأعظميون: دراسة تاريخية تراثية اجتماعية، مطبعة دار الجاحظ، بغداد 1984، ص 59.

وتم ترقيتها إلى مستوى كلية، سُميت باسم الكلية الأعظمية، وذلك في 16 ايار 1911، وتم افتتاحها بعد بنائها من طابقين في عام 1912 [1].

وفيما يتعلق بنظام التدريس في الكلية، فقد قُسمت على ثلاثة اقسام، الرشدي، والإعدادي، والعالي، ومدة الدراسة في الرشدي والإعدادي أربع سنوات، وفي العالي 6 سنوات، وعُينت لجنة علمية لإدارة الكلية، من مدير عام ومدرسين ونظّار الشُعب ومعاون المدير، وتجتمع كل خمسة عشر يوماً مرة واحدة، بحسب قرار المدير العام للبحث فيما يتعلق بالأمور التعليمية[2].

وبذلك كان نظام التدريس فيها في ضوء منهاج مدرسة فاتح في إستنبول، وأُعطي لخريجيها حق التعيين في دوائر الدولة والأوقاف والتدريس والقضاء الشرعي[3]. وظلت الكلية تؤدي مهام رسالتها العلمية حتى قيام الحرب العالمية الأولى في عام 1914، إذ توقفت فيها الدراسة بسبب الحرب، واتخذت السلطات العثمانية من بنايتها مستشفى عسكرياً. وعندما احتلت القوات البريطانية مدينة بغداد في عام 1917، تقرر عودة الدراسة فيها، إذ أنها ارتبطت في ذلك الوقت بالأوقاف، وعين لإدارتها الشيخ محمد سعيد النقشبندي، وفي عام 1920 تولى إدارتها الشيخ نور الدين الشيرواني، في حين أصبح الشيخ محمد سعيد النقشبندي ناظراً لها[4]، فيما كانت مواد الدراسة في الكلية تشمل: التفسير، الحديث النبوي الشريف، الفقه، التجويد، الصرف، النحو، المنطق، الحساب، الحكمة الطبيعية، الجغرافية التاريخ، البلاغة، الأدب، الرياضيات، الإملاء، الإنشاء[5]، وجرى في عام 1924 نقل الشيخ نوري الشيرواني إلى البصرة، وتم تعيين نعمان الأعظمي مديراً للكلية[6].

2. جامعة آل البيت:

تعود فكرة تأسيس جامعة آل البيت في بغداد إلى بداية قيام الحكم الملكي في العراق،

---

(1) وليد الأعظمي، مدرسة الإمام أبي حنيفة: تاريخها وتراجم شيوخها ومدرسيها (459هـ-1400هـ/1067-1980م)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، سلسلة الكتب الحديثة (38) بغداد (د.ت) ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 22-23.

(3) ثامر محمد حميد حسين، المصدر السابق ص 44.

(4) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في عهد الاحتلال البريطاني 1914-1921، مطبعة المعارف، بغداد 1975، ص 264.

(5) المصدر نفسه، ص 265.

(6) هاشم الأعظمي، المصدر السابق، ص 137.

إذ ظلت هذه الفكرة في مخيلة كثير من رجال الأدب والفكر والتعليم آنذاك على اختلاف اتجاهاتهم، لاسيما بعد عودة بعضهم من إستنبول وبعض الدول العربية الأخرى؛ للإسهام في ترسيخ أركان الحكم الملكي، وبناء الدولة العراقية الحديثة، وكان السبب وراء الرغبة في إنشائها محاولة وزارة الأوقاف إصلاح كلية الإمام الأعظم، واختيار مكان مناسب لإقامة بناء جديد، وقد وافق الملك فيصل الأول على ذلك(1).

وباشرت وزارة الأوقاف بتشييدها في 13نسيان 1922، وافتتحها الملك فيصل الأول في 19 آذار 1924 (2)، وذلك في مدينة الأعظمية بمشاركة كبار موظفي الدولة والعلماء والوجهاء وقادة الجيش، وطلبة المدارس وطلبة كلية الإمام الاعظم، وعين فهمي المدرس عميداً، ومصطفى الشوان سكرتيراً لها (3). كما تقرر إلغاء كلية الإمام الأعظم وإلحاقها بها، باسم الشعبة الدينية العالية (4).

واجهت جامعة آل البيت تضييقاً، إذ تم إلغاء تدريس علمي النفس والاجتماع، فضلاً عن تسعة علوم حديثة أخرى، وإيقاف مجلة الجامعة المسماة (الجامعة)، مما دعا عدد من الطلبة إلى تركها، وانتهى الامر بإغلاق الجامعة نهائياً في عام 1930 (5).

3. دار العلوم الدينية والعربية:

أصدرت وزارة الأوقاف قانون دار العلوم الدينية والعربية رقم 25 لعام 1931، ونظمت الدراسة بموجبه على مرحلتين، هما:

المرحلة الأولى: وهي دراسة متوسطة، أمدها ثلاث سنوات بعد الدراسة الابتدائية. المرحلة الثانية: وهي دراسة الثانوية، أمدها سنتان بعد الدراسة المتوسطة، أما منهجها فقد تضمن،

(1) ثامر محمد حميد حسين، المصدر السابق، ص 49.

(2) موفق هادي سالم وجعفر محمود سلمان، جامعة آل البيت في العراق 1922-1930، مجلة ديالى للبحوث الإنسانية -جامعة ديإلى، ال عدد61،2016، ص 591.

(3) هاشم الدباغ، المصدر السابق، ص 59.

(4) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في عهد الاحتلال البريطاني 1921-1932، مراجعة عايف حبيب خليل العاني، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد 2000، ص 212.

(5) مركز إحياء التراث -دار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، بغداد في مجله لغة العرب، القسم الرابع: الأخبار الشهرية (1911-1914/1926-1931)، سلسلة اخترنا لكم (2)، ط1، كربلاء 2016، ص 137-138، ص 264.

التفسير، الحديث النبوي الشريف وأصوله، أصول الفقه، علم الكلام، تاريخ التشريع، الفقه (العبادات)، أحكام الزواج، المعاملات، الوصية، الفرائض، التربية وعلم النفس، اللغة والصرف والنحو، تاريخ الآداب العربية، القراءة، المحفوظات، الإنشاء، تاريخ الإسلام، الحساب، الهندسة، الجغرافية، التاريخ، الأخلاق، المنطق، أحكام الأوقاف، الرسم. وقد تم تحديد عدد ساعات الدروس لكل صف بما مجموعه 30 ساعة في الأسبوع[1]. وقد زار الملك فيصل الأول دار العلوم الدينية والعربية في 8 تشرين الثاني (نوفمبر) 1931 بصحبة رئيس التشريفات تحسين قدري ونوري القاضي مدير الأوقاف العام، وقد اطلع الملك على أقسام الدار والحجرات الدروس وغرف النوم والمطعم والمكتبة، واستفسر من عميدها عن احتياجات الدار، وأصدر أوامره لمدير الأوقاف بتنفيذها. وعند وفاة عميدها نعمان الأعظمي في عام 1936، أصبح فهمي المدرس بديلاً عنه، ثم تلاه عاصم الجلبي منذ عام 1941إلى عام 1946، إذ تم إلغاؤها[2].

4. كلية الشريعة:

تم تأسيس هذه الكلية بموجب النظام رقم 55، الذي صدر في 6 آب 1946؛ لتحل محل دار العلوم الدينية والعربية، وعُهد بإداراتها ونفقاتها لمديرية الأوقاف العامة بإشراف وزارة المعارف. وكان الغرض من تأسيسها إعداد علماء دين ذوي ثقافة دينية قويمة، لهم القدرة على نشر المبادئ الدين الإسلامي، وقد قسمت الدراسة فيها على مرحلتين، المرحلة الإعدادية، وأمدها سنتان، والمرحلة العالية، وأمدها أربع سنين، ويتم فيها تدريس العلوم جميعاً، التي لها صلة بالدين فضلاً عن اللغة العربية، التشريع، التاريخ والفلسفة. وهي كلية داخلية كان الطلبة يعيشون فيها على نفقة الحكومة، ولا تستوفى منهم أية أجور[3]. وتم إسناد عمادتها إلى حمدي الأعظمي، ثم ناجي معروف في عام 1952، وفي عام 1958 أصبح هاشم الآلوسي عميداً لها[4].

(1) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في عهد الانتداب البريطاني، ص 213.

(2) وليد الأعظمي، المصدر السابق، ص32-33.

(3) صالح محمد حاتم عبد الله، المصدر السابق، ص 143-144.

(4) وليد الأعظمي، المصدر السابق، ص 34.

وبناءً على ما تقدم، يمكن القول:

1. أهمل النظام الملكي نظام الكتاتيب الذي كان نمطياً للتعليم الديني الشعبي، فلم يخصص لها أية موارد، مع وجود محاولات لوضع نظام تعليمي ذي أسس موحدة، تشمل أنحاء العراق كافة، ولعل مرد ذلك في رأينا يعود إلى النظرة البريطانية التي عارضت هذا النظام، وفضلت أن تكون عملية التعليم الديني مرتبطة بالنظام الحكومي، وليس خارجه، وهو ما أدى إلى عدم توازن النظرة الملكية.
2. ينطبق ذات الأمر على نظام التعليم الديني في النجف الأشرف وكربلاء المقدسة من ناحية رؤية الحكومة والنظام الملكي بعامة، لمدخلات ومخرجات العملية التربوية. وهكذا ظل النظام التعليم الحر هو السائد المعتمد على الأوقاف والهبات والمساعدات والحقوق الشرعية.
3. ظهرت تيارات إصلاح التعليم الديني في النجف الأشرف لمواكبة حركة التقدم العلمي، فبرز الشيخ محمد جواد البلاغي، والشيخ محمد جواد الجزائري والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء وجمعية منتدى النشر، بما صاغوه من مشروع تحديثي يهدف إلى تقنين العملية التعليمية، وصولاً إلى التحقيق مرتكزات واضحة المعالم لها، تجعلها تسير بخطٍ موازٍ مع التعليم الحكومي، لا يلتقي معه بسبب الخصوصية الدينية، وإنما يصب معه من ضمن المسار نفسه، بما يحقق في المحصلة النهائية خدمة المجتمع.
4. ركز النظام الملكي على تطوير التعليم الديني العالي، إلا أن سياساته التعليمية في هذا المضمار وصفت بعدم الاستقرار؛ لافتقاره لرؤية واضحة في هذاالمجال. وهكذا نجده يقوم يفتح كليات دينية ثم يقوم بإغلاقها، ثم يعود لفتحها من جديد في ضوء ضوابط مغايرة لما اعتمده سابقاً.
5. ونخرج بنتيجة أخيرة ألا وهي: إن الحياة تنهض بما هو إيجابي، أي أننا يجب أن نؤسس على الحالة الإيجابية وليس السلبية، وذلك عندما نستحضر التاريخ، فالغاية هي الوصول إلى وصف حال أفضل، وتلك هي القيمة الحقيقية للتاريخ، والهدف الفعلي من دراسته، والله الموفق.

الفصل الرابع عشر

موقف الرأي العام العراقيِّ من الحركة الإسلاميَّة في العراق

د. علي المؤمن

المقدمة

نشير ـ ابتداءً ـ إلى أن موضوع البحث إشكاليٌّ ومتشابك منهجياً، ولذلك يجب تفكيكه، وفض التشابك بين ظواهره، للوصول إلى النتائج العلمية المطلوبة. ويعود ذلك لسببين:

الأول: عدم وجود رأي عام عراقي في أية ظاهرة أو قضية داخلية وخارجية؛ لأن الرأي العام العراقي مقسّم مكوناتياً في ضوء التقسيم المكوناتي الثلاثي المتعارف للشعب العراقي، فهناك رأي عام سني عربي، ورأي عام سني كردي، ورأي عام شيعي، لكل منها همومه وهواجسه وطموحاته وتطلعاته وأنساقه وسياقات تشكيله الخاصة. لذا فإنه؛ لا يوجد رأي عام وطني شامل. لكن هناك قواسم مشتركة بسيطة بين أقسام الرأي العام المكوناتية هذه، يمكن أن تشكل شبه رأي عام وطني حيال قضية أو واقعة معينة.

الثاني: عدم وجود حركة إسلامية عراقية واحدة تنتمي إلى اجتماع ديني واحد، بل هناك حركة إسلامية شيعية، وحركة إسلامية سنية عربية، وحركة إسلامية سنية كردية. فلا توجد حركة إسلامية عراقية يمكن أن يكون هناك رأي عام عراقي شامل تجاهها أو تجاه قضاياها، وما تفرزه من ظواهر، فلكل مكون رأي عام غالب تجاه كل من هذه التقسيمات الحركية الإسلاميَّة.

والفصائل الحركية الإسلاميَّة المقصودة في البحث هي الفصائل الأساسية الآتية:

- الحركة الإسلاميَّة الشيعية: أهم فصائلها: حزب الدعوة الإسلاميَّة، التيار الصدري، منظمة بدر، المجلس الأعلى الإسلامي، حزب الفضيلة، تيار الحكمة، عصائب أهل الحق،

فصائل الحشد الشعبي الشيعية، الاتحاد الإسلامي لتركمان العراق، والمؤتمر العام للكرد الفيليين.

- الحركة الإسلاميَّة السنية العربية: أهم فصائلها: الحزب الإسلامي وما سواه من الجماعات الممثلة لفكر جماعة الإخوان المسلمين، وبعض الجماعات السلفية السياسية.
- الحركة الإسلاميَّة السنية الكردية: أهم فصائلها: الجماعة الإسلاميَّة، والإتحاد الإسلامي الكردستاني.

ولا ينطبق التصنيف المذكور على الجماعات السلفية الجهادية (الوهابية)، كتنظيم القاعدة، وداعش؛ لأنها تنظيمات موسمية إرهابية مسلحة، وليست حركات إسلامية في المفهوم المتعارف للحركة الإسلاميَّة، على الرغم من أنها تصنف نفسها ممثلة حصرية للإسلام بعامة، وأهل السنة بخاصة.

وبناء على التفكيك المكوناتي المذكور للحركات الإسلاميَّة العراقية، فقد استدعت الضرورة المنهجية أيضاً تفكيك مواقف كل رأي عام مكوناتي من كل حركة إسلامية مكوناتية. ولكننا؛ ركزنا على موقف الرأي العام الشيعي من الحركة الإسلاميَّة الشيعية؛ لأنهما الفاعلان الأساسيان في الاجتماع السياسي العراقي الحالي، ولأن الصراع الدائر بعد العام 2003، ظل مركّزاً على كسب الرأي العام الشيعي أو صناعة أو توجيهه، وبخاصة فيما يرتبط بموقفه من الحركة الإسلاميَّة الشيعية.

أولاً: الرأي العام المكوناتي تجاه الحركات الإسلاميَّة المكوناتية

1 ـ الرأي العام السني العربي

موقف الرأي العام السني العربي من الحركة الإسلاميَّة الكردية السنية، هو موقف متشابك؛ لأن الجمهور السني لايفرق غالباً بين الأحزاب العلمانية الكردية والحركات الإسلاميَّة الكردية؛ فهم بالنسبة له كرد فقط، والموقف منهم كانت تصنعه مواقف النظام السابق من الكرد، بسياساته وإعلامه وفتاوى مؤسساته الدينية. ولكن بعد العام 2003 بات هذا الموقف ناظراً إلى الحضور الشيعي في السلطة المركزية.

أما موقف الرأي العام السني تجاه الحركة الإسلاميَّة الشيعية، فهو يستند إلى اتجاه عام

سني موروث، أو بالأحرى إلى وعي تاريخي نمطي تراكمي سلبي. وقد كرّست سلوكيات الدولة العراقية الطائفية هذا الوعي بعد العام 1921، وضخّمته في زمن سلطة البعث الأولى، ووصل ذروته بسلطة البعث الثانية بعد العام 1979. وكانت أهم عناصر إعادة تشكيل هذا الوعي وتضخيمه:

أ ـ إعلام الدولة وسلوكها

ب ـ الحرب العراقية الإيرانية

ت ـ المؤسسة الدينية السنية الرسمية

ث ـ تفاعل الوعي التراكمي التاريخي.

وقد ظل جزء مهم من الرأي العام السني العربي متماهياً مع أدبيات الدولة العراقية وسلطتها في النظرة إلى الإسلاميين الشيعة، لأن هذا الجزء كان حتى العام 2003 حاضناً للرأي العام الذي تصنعه مؤسسات الدولة، كونها دولة سنية، وتفرز سلطات طائفية وخطاباً طائفياً سياسياً غالباً. فكان خطاب الدولة وذلك الجزء من الرأي العام السني العراقي، يشتركان في توصيف الإسلاميين الشيعة بأنهم إرهابيين، عملاء، خونة، شروك، عجم. حتى أن مفردة (عجمي) التي تعني (إيراني)، تحمل دلالة في بعض الوعي السني العراقي الحديث أسوأ بكثير من مفردتي (اليهودي) و(الصهيوني)، وهكذا بالنسبة لمصطلح (شروكي)، الذي يوصف به المواطن الجنوبي العراقي، فهو يعني الإنسان المتخلف البدائي في فكره وسلوكه وملبسه.

والملفت للنظر أن سياسات الدولة العراقية وقوة الضخ الدعائي لسلطاتها، وبخاصة في فترة حكم البعث، تسببت في تسرب كثير من أدبياتها إلى جزء من الجمهور الشيعي في الوسط والجنوب، وهو الجزء الذي تشرّب ثقافة السلطة وحزب البعث، حتى بات متماهياً مع الرأي العام السني في الموقف من الحركة الإسلاميَّة العراقية.

وازداد الموقف السني السلبي النمطي، احتقاناً ونفوراً من الحركة الإسلاميَّة الشيعية بعد العام 2003، بسبب حضور الإسلاميين الشيعة في مفاصل الدولة العراقية، التي يعدّها جزءاً مهماً من الرأي العام السني دولته وخندقه وسلطته، في حين لم يكن الشيعي بعامة والشيعي الإسلامي بخاصة، يزاحمان السني في السلطة ويشاركانه في قيادة البلد قبل العام 2003، بل كان جزءاً من الشيعة يحارب من أجل السلطة السنية، ويصدح بالأشعار والأغاني، إيماناً أو

خوفاً. وإذا كان الجزء المهم من الرأي العام السني قبل العام 2003، يعد الشيعة المصطفّين مع البعث ضد المرجعية الشيعية أو ضد الإسلاميين الشيعة أو ضد إيران، بأنهم حطب حروب البعث، وأنهم عبيد ومغفلون ومسخّرون، كما يعد الشيعة المعارضين للبعث بأنهم «إرهابيين وعملاء وخونة وعجم وشروك»؛ فكيف به وهو يرى هؤلاء وقد أصبحوا شركاء للسنة في قيادة الدولة والحكم بعد العام 2003!. لذلك؛ كانت إفرازات السلوك السياسي السني المحتقن غالباً إزاء هذا التغيير الرافض له، وللعراق الجديد برمته، هو تعبير عن وعي العقل السني بذاته، وبالآخر المختلف مذهبياً (الشيعة)، أو المختلف قومياً (الكرد).

2 ـ الرأي العام الكردي السني:

ظل موقف الرأي العام الكردي السني قبل العام 2003، متعاطفاً مع الشيعة بعامة والتيار الإسلامي الشيعيبخاصة. وقد صنع هذا الرأي عناصر كثر، أهمها:

- المواقف الإيجابية للمرجعية النجفية، والحوزة العلمية من قضية الكرد.
- المظلومية المشتركة التي كان الشيعة والكرد يعانيان من سلطة بغداد.
- النضال المشترك ضد سلطة البعث.
- الخطاب الإعلامي والسياسي المتعاطف المشترك.

ولكن؛ حدث تبدل تدريجي في الرأي العام الكردي تجاه الشيعة بعامة بعد العام 2003، نتيجة المماحكات والتباينات السياسية وتضارب المصالح، حتى بات الرأي العام الشيعي يعد نفسه ممثلاً عن العراق الجديد وأميناً على دولته وحريصاً على مصالحه، وأن الكرد يعملون ضد مصالح الوطن. وانعكس ذلك على شكل حرب إعلامية ودعائية، أسهمت بشكل كبير في إعادة تشكيل الرأي العام الكردي تجاه الشيعة بعامة، والحاكمين الإسلاميين الشيعة بخاصة. وكان التوجيه الإعلامي والدعائي والسياسي الطائفي المحلي والإقليمي المنظم، يحاول بقوة تكريس الوعي السلبي الكردي تجاه الشيعة.

بيد أن الرأي العام الكردي هذا ليس مستقراً وثابتاً، بل هو عرضة للتحول والتغيير، في ضوء المواقف والأحداث، أي أنه ليس وعياً تراكمياً تاريخياً أو اتجاهاً عاماً، بل هو وعي انفعالي مؤقت صنعته المواقف والأحداث.

3 ـ الرأي العام الشيعي:

لا يلتفت الرأي العام الشيعي ـ غالباً ـ إلى الفرق بين الحركات القومية والعلمانية السنية العربية، والحركات الإسلاميَّة السنية العربية، إذ يصنِّفهم مذهبياً ويعدّهم جميعاً سنة. وهكذا بالنسبة إلى نظرته إلى الكرد وحركاتهم؛ فهو لا يصنفهم مذهبياً، بل قومياً فقط. وهكذا هي نظرة الرأي العام الكردي السني والعربي السني إلى الشيعي، إذ يصنفانه مذهبياً، ولا يلتفتان إلى التنوع القومي الشيعي، فالشيعي عندهم هو شيعي، سواء كان كردياً أو فيلياً أو تركمانياً أو عربياً أو شبكياً. ولذلك؛ فإن موقف الرأي العام الشيعي من الحركة الإسلاميَّة الكردية والحركة الإسلاميَّة السنية، هو الموقف نفسه من الكرد والسنة بعامة، والأحزاب الكردية والسنية بخاصة.

وربما تكون التصنيفات المذكورة أقرب إلى الواقع، وهي تتطابق مع تصنيف المكونات الثلاثة لأنفسها أيضاً، إذ يصنف الكرد أنفسهم قومياً غالباً، كما يصنف الشيعة والسنة العرب نفسيهما مذهبياً غالباً.

ثانياً: عناصر تشكيل الرأي العام الشيعي العراقي

وهي العناصر التي يفرزها الواقع الشيعي نفسه، أو العناصر المؤثرة من خارج الواقع الشيعي، والتي تسهم مجتمعةً في تشكيل الرأي العام الشيعي العراقي تجاه الحركة الإسلاميَّة الشيعية، وأهمها:

1 ـ القيم والمعتقدات الدينية:

وهي القيم والمعتقدات التي تحمل قابلية هائلة على كسب الرأي العام الشيعي واستثارة وعيه وعواطفه. والظاهرة الأهم التي تفرزها هذه القيم والمعتقدات في الواقع الشيعي هو النظام الاجتماعي الديني ومؤسساته، وأبرزها مؤسسة المرجعية الدينية والحوزة العلمية، ومراسم الإحياء الدوري لذكريات أهل البيت، ولاسيما ذكرى استشهاد الإمام الحسين في شهر محرم الحرام والزيارة الأربعينية في صفر، وكذلك عامة الحالة الدينية الثقافية والشعبية الشيعية، التي تضم الشعراء والخطباء. وبات هذا العنصر ـ بعد العام 2003 ـــ شديد التأثير في توجيه الرأي العام الشيعي العراقي، وصناعة مواقفه تجاه الأحداث بعامة، والحركة الإسلاميَّة الشيعية بخاصة. وتقف مرجعية السيد علي السيستاني والحوزة العلمية النجفية،

ومرجعية السيد علي الخامنئي، والدولة الإيرانية بعنوانها المذهبي، في مقدمة محاور التوجيه المذكورة.

ويمكن القول إن هذا العنصر هو الأكثر سوقاً للرأي العام الشيعي نحو الحركة الإسلاميَّة الشيعية، والقبول بها كخيار وحيد يمثل الشيعة في السلطة. وحتى لو لم تكن محأور هذا العنصر تتحرك بشكل مباشر في دعم حضور فصائل الحركة الإسلاميَّة الشيعية في السلطة، إلا أن الأيديولوجية المشتركة للطرفين، وأهدافهما الدينية المذهبية الواحدة، يشكل فاعلاً أساسياً تلقائياً في موقف الرأي العام الشيعي العراقي الداعم للحركة الإسلاميَّة الشيعية.

2 ـ القيم الاجتماعية والسلوكية الموروثة:

وهي مجموعة العادات والتقاليد والأنماط السلوكية الاجتماعية، التي يعتقد بها الجمهور الشيعي، أو التي يضطر جزء كبير منه للاعتقاد بها، والمتوارثة بالأجيال، ومنها الروابط العشائرية والأسرية. وقد ازداد تأثير هذا العنصر في توجيه الرأي العام الشيعي العراقي، وصناعة مواقفه بعد العام 2003، في ظل ضعف عناصر الكبح القانوني والأمني والتنظيمي للدولة، بل حماية الدولة للإنماط المؤسسية الاجتماعية العرفية، وبخاصة النمط العشائري. وقد ظل هذا العنصر الاجتماعي القيمي متماهياً ومتداخلاً مع العنصر الأول (الديني) أو تابعاً له. وهذه التبعية القيمية تصب هي الأخرى في مصلحة الحركة الإسلاميَّة الشيعية، لأنها تقود إلى تبني المؤسسات الاجتماعية لخيار المرجعية والمؤسسة الدينية.

3- الخطاب العنصري الموروث:

وهو خطاب الدولة العراقية قبل العام 2003، وتحديداً خطابها المركب: الطائفي العنصري، الذي تبلور تدريجياً بعد العام 1921، أي بعد تأسيس كيانها. وقد ظل خطاب حزب البعث وثقافته وأدبياته يمثل التجسيد الأكثر راديكالية وتأثيراً، إذ ما يزال كثير من ثقافة حزب البعث وأدبياته ومفاهيمه ومصطلحاته فاعلاً في وعي الرأي العام الشيعي العراقي وعقله الباطن. لذلك؛ تجد بعض الشيعة في أول لحظة انفعال وغضب، يقوم ــ بوعي أو من دونه ــ بترديد بعض المفاهيم والمصطلحات، التي كان يفصّلها نظام البعث على مقاس الشيعة بعامة، والإسلاميين الشيعة بخاصة، مثل: عملاء، خونة، خمينيون، إرهابيون، تبعية، عجم وما سواها، كما أشرنا سابقاً. ثم أضيفت إليها مفاهيم ومصطلحات جديدة، مثل: الصفويين، أحفاد ابن

العلقمي، الذيول وما سواها. وهي ليست مجرد أدبيات ومصطلحات شكلية، بل لها دلالات عميقة في الثقافة البعثية الموروثة.

4- مشاهد الوطن والدولة:

وهي مشاهد الفساد والفشل والشلل في إدارة الدولة العراقية بعد العام 2003، والأحداث والوقائع السلبية التي تنطوي عليها. وقد نجحت وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي المحلية والإقليمية المعارضة للحركة الإسلاميَّة الشيعية، وكذا الخطاب الفئوي التنافسي لفصائل هذه الحركة، نجاحاً ملحوظاً، في استغلال هذه المشاهد، لتحقيق ثلاثة أهداف مهمة جداً:

أ ـ تضييع المعايير الموضوعية لقياس النزاهة والفساد، والنجاح والفشل، والوطنية والخيانة، عبر التهويل والمبالغة في تصوير مشاهد الفساد والفشل، وتعميم أدبيات الفساد والفشل والعمالة على مسؤولي الدولة جميعهم، ما ظل يؤدي إلى خلط كبير بين الصالح والطالح، والفاسد والنزيه، والناجح والفاشل.

ب ـ تحميل الحركة الإسلاميَّة الشيعية في السلطة، مسؤولية المشاهد المذكورة جميعها، بذريعة سيطرة فصائل الحركة على أغلب مفاصل الدولة، بل وتحميل الحركة مظاهر الفساد والفشل لدى الشركاء السنة والكرد أيضاً

ت ـ إقناع فئات من الجمهور الشيعي بأن سنوات الجمر البعثية، كانت أفضل من عراق ما بعد العام 2003.

ث ـ إقناع فئات من الجمهور الشيعي، بأن الشيعة لا يُصلحون للحكم، وأن السنة خصّهم الله بالسلطة والحكم.

هذا النجاح النسبي الملحوظ، جعل الرأي العام الشيعي أكثر استجابة لاستغلال الخصوم، وتحريكهم ضد الحركة الإسلاميَّة في السلطة.

5- الجماعات والزعامات السياسية:

ونحددها بالجماعات والزعامات السياسية الإسلاميَّة الشيعية، وممارساتها، وسلوكياتها، وخطابها. وقد كانت هذه الممارسات والسلوكيات جاذبة للرأي العام الشيعي قبل مرحلة السلطة (قبل العام 2003)، لكن جزءاً كبيراً منها بات طارداً وسلبياً في مرحلة ما بعد السلطة (بعد العام 2003). وفي الوقت نفسه، ما يزال هذا العنصر مؤثراً جداً في توجيه الرأي العام

الشيعي، وصناعة موقفه الإيجابي من الحركة الإسلاميَّة، إذ ما يزال الجمهور الشيعي يصوت ــ غالباً ــ؛ لمصلحة الكتل الإسلاميَّة الشيعية في الانتخابات.

ونلاحظ هنا، أن حالة التعارض والخصومة بين فصائل الحركة الإسلاميَّة الشيعية أنفسها، تسهم في تأليب الرأي العام الشيعي ضد هذه الفصائل. وقد يحافظ خطاب التضاد بين الإسلاميين على الرأي العام الفئوي لكل منهم، لكنه بالنتيجة يعرّضهم لخسارة الشرائح غير المنتمية أو الرمادية، وهي الشرائح الأكبر عدداً.

6- وسائل الإعلام التقليدي:

وتتمثل في المؤسسات الإعلامية المرئية والمسموعة والمقروءة، كالقنوات الفضائية والإذاعات والصحف. وقد كان تأثير هذه الوسائل قبل العام 2003 منحصراً بوسائل إعلام النظام البعثي فقط؛ لأن مشاهدة القنوات الفضائية، وأية وسائل إعلامية أخرى كان ممنوعاً، ويعاقب عليه النظام. ولكن تم فتح أبواب كل أنواع وسائل الإعلام التقليدي على مصراعيه بعد سقوط نظام البعث، وبات الرأي العام العراقي تحت تأثيرها بقوة كبيرة، بما فيها الوسائل المعارضة بشدة للعملية السياسية والنظام الجديد.

ومن بين وسائل الإعلام التقليدي؛ ظلت القنوات الفضائية هي الأكثر تأثيراً في الرأي العام العراقي، وبخاصة الشيعي منه. ويمكن تصنيف هذه الوسائل على:

أ ـ وسائل إعلام شيعية عامة وإقليمية، وأهمها: قنوات العالم والمنار والميادين، وهي تعمل على مشترك عام يتمثل في تحشيد الرأي العام العراقي باتجاه محور المقاومة، وتقوية الواقع الشيعي العقدي والسياسي والثقافي العراقي. ومن ثم؛ فهي الوسائل غير الفئوية الوحيدة التي تدعم موقف الرأي العام الشيعي العراقي الإيجابي من الحركة الإسلاميَّة.

ب ـ وسائل إعلام شيعية حزبية وفئوية عراقية، وأهمها: قنوات الفرات وآفاق والعهد والاتجاه والمسار والغدير، وهي تعمل غالباً على تحشيد الرأي العام باتجاه الأحزاب التي تمثلها والترويج لمواقفها الأيديولوجية، وشد الرأي العام الفئوي، والتعرض بشكل خفي للأحزاب الأخرى.

ت ـ وسائل إعلام سنية عراقية، عامة وفئوية، أهمها: قنوات الشرقية والبغدادية ودجلة

والرشيد[1]، وهي تحمل ـ غالباً ـ أيديولوجيا الدولة العراقية في ما قبل العام 2003، ما يجعلها منساقة ـ غالباً ـ للعمل على تشويه صورة الحركات الإسلاميَّة الشيعية العراقية، وضرب حضورها في السلطة، وحشد الرأي العام العراقي ضدها، وضرب عناصر القوة في الواقع الشيعي، وبخاصة التنظيمات الإسلاميَّة، وفصائل المقاومة والعلاقات العراقية الإيرانية، والمبالغة في الترويج لحالات الفساد والفشل في الدولة، والتركيز على إثارة الفوضى وضرب الأمن والسلم الأهلي في المناطق الشيعية في وسط العراق وجنوبه.

ث ـ وسائل إعلام سنية إقليمية، أهمها: قناة الجزيرة القطرية، ومجموعة قنوات mbc السعودية، وبخاصة العربية والحدث، وهي تلعب ـ غالباً ـ الدور نفسه الذي تلعبه وسائل الإعلام السنية العراقية في تأليب الرأي العام العراقي، وبخاصة الشيعي، ضد الحركة الإسلاميَّة الشيعية، وضرب عناصر القوة الشيعية العراقية[2].

ج ـ وسائل الإعلام العالمية، أهمها: قنوات الحرة عراق الأمريكية، وهي تكمّل الدروين اللذين تلعبهما وسائل الإعلام السنية العراقية والإقليمية.

ويمكن القول بعامة إن تأثير وسائل الإعلام السنية العراقية والإقليمية في توجيه الرأي العام الشيعي، أكثر بكثير من تأثير وسائل الإعلام الشيعية العراقية والإقليمية، لأسباب كثيرة، في مقدمتها التفوق التقني والمهني، وعناصر الجذب الصوري والفني، والاستقلالية الفئوية غالباً، في حين لا توجد وسائل إعلام شيعية عراقية، تتمتع بالتنوع الموضوعي والتطور التقني والمهني، وعناصر الجذب الفني، والاستقلالية الفئوية، إذ تستطيع التأثير في مساحات أوسع من الجمهور الفئوي. ومن ثم؛ ينعكس حجم المشاهدة والتأثير على تمكّن وسائل الإعلام السنية العراقية والإقليمية من تحقيق أهدافها الخاصة في الرأي العام الشيعي العراقي.

وفي الوقت نفسه؛ فإن طبيعة خطاب الترويج الحزبي والفئوي في سائل الإعلام الشيعية، والذي يحملها أحياناً على ضرب الجماعات والشخصيات الشيعية المنافسة، تخلق رأياً عاماً سلبياً تجاه عموم الإسلاميين الشيعة، لأنها في المحصلة تسهم في ضرب الإسلاميين الشيعة

(1) هذه القنوات جميعاً وما سواها لا تطرح نفسها ممثلة عن أتباع المذهب السني العراقي، لكنها ربما قد تكون محسوبة عليهم في نظر البعض. (المحرر).

(2) من المؤكد أن وسائل الإعلام جميعها (سُنّية كانت أم شيعية- محلية أم خارجية)، لديها سياسة خاصة في توجيه خطابها الإذاعي إلى الجمهور، بما يتوافق مع المبررات أعلاه أو لا. (المحرر)

لبعضهم وتسقيطهم، وتكرّس الإعلام السني المعارض بعدم وجود إسلامي شيعي نزيه وناجح. ويعمق هذه الـ (بروباغاندا) أيضاً، بعض الإعلاميين والمثقفين والسياسيين الشيعة، المتطرفين في نقدهم ورفضهم للحركة الإسلاميَّة الشيعية، والذين يظهرون بكثافة على وسائل الإعلام السنية العراقية والإقليمية، أو يكتبون في صحفها ومواقعها.

7- وسائل التواصل والناشطين فيها:

كانت وسائل التواصل الاجتماعي ممنوعة هي الأخرى في حكم البعث، حالها حال وسائل الإعلام التقليدي غير التابع للسلطة، بل لم تكن السلطة تسمح باستخدام الإنترنيت والكمبيوتر، فضلاً عن عدم وجود شبكة للهاتف النقال. ولذلك؛ لم يكن لهذا العنصر المهم حضور إطلاقاً في مخاضات تشكيل الرأي العام العراقي في الداخل قبل العام 2003.

ولكن؛ حدث تغيير جذري في هذا المجال بعد سقوط النظام البعثي؛ إذ باتت مواقع الإنترنيت ووسائل التواصل الاجتماعي، وبخاصة الفيس بوك وتويتر وتلغرام وواتساب وانستغرام، جزءاً أساسياً من حياة العراقيين، وباتت قدرتها على تحريك الرأي العام العراقي وتوجيهه وتحشيده والتأثير فيه، أكبر بكثير من وسائل الإعلام التقليدي، بسبب سهولة استخدامها ومجانية تكاليفها تقريباً، وتحررها الكامل من كل أنواع الرقابة، وقدرة كل فرد على أن يكون فاعلاً فيها بقوة.

ويمكن القول إن الفيس بوك هو الأكثر استخداماً وشعبية وتأثيراً؛ لدواعٍ فنية وتقنية، وفي إطاره - غالباً- يتم تشكيل وتحريك ما يعرف بــ «الجيوش الإلكترونية»، والتي بتألف كل منها من أعداد كبيرة من الحسابات والمجموعات والصفحات، وتعمل بشكل مركزي. وفي ظل الانفلات الأخلاقي في هذه الوسائل وغياب الكوابح الذاتية والخارجية والرقابة الاجتماعية والأمنية والقانونية، فقد تحولت إلى بؤر للفساد والإفساد والتحريف والأشاعات والكذب والقتل المعنوي، أكثر بشاعة وخطورة من الفساد والفشل اللذين توصف بهما السلطة العراقية، وهو ما ينعكس سلباً، وبشدة، على موقف الرأي العام العراقي من التيارات الإسلاميَّة الشيعية العراقية في السلطة.

ولايختلف تصنيف توجهات، وانتماءات مواقع الإنترنيت، ووسائل التواصل الاجتماعي المؤثرة في الرأي العام العراقي عن تصنيف وسائل الإعلام التقليدي، فهي إما شيعية عامة، وإما شيعية فئوية عراقية، أو سنية عراقية وإقليمية أو عالمية. ولعل التأثير الأكثر سلبية

لوسائل التواصل على موقف الرأي العام الشيعي من الحركة الإسلاميَّة العراقية، هو بحسب الترتيب:

أ ـ تأثير النشاط الإلكتروني الفئوي للفصائل الإسلاميَّة الشيعية

ب ـ تأثير الكتّاب والمدونين والناشطين الشيعة المعارضين للحركة الإسلاميَّة، أو لبعض فصائلها وقادتها

ت ـ الجيوش الإلكترونية الممولة من الحكومات الأمريكية، والسعودية، والإماراتية، والإسرائيلية.

ويقدم النشاط الإلكتروني للاتجاهات الثلاثة السابقة، صورة سلبية سوداء قاتمة عن الحركة الإسلاميَّة الشيعية وقياداتها وأعضائها، ولعل أكثرها شراسة هو النشاط الإلكتروني الخاص بالتيارات الإسلاميَّة الشيعية أنفسها، والجيوش الالكترونية لبعضها؛ لأنه نشاط فئوي غالباً، ويروج للحزب أو الكتلة التي يتبعها، لتشويه صورة الأحزاب والشخصيات الإسلاميَّة الشيعية المنافسة، بأساليب ومضامين أكثر قسوة وافتراءً ــ أحياناً ــ مما تنشره وسائل التواصل المحلية أو الإقليمية السنية المعادية. أما الحراك الالكتروني الشيعي الإيجابي، فهو ضعيف جداً قياساً بالحراك السلبي.

ومن بين العناصر السبعة المذكورة من عناصر تشكيل الرأي العام الشيعي، يمكن القول إن العنصرين 1و2، وهما عنصران داعمان للحركة الإسلاميَّة الشيعية في استقطاب الرأي العام الشيعي، في حين أن المخرجات المشتركة للعناصر الأخر (3 و4 و5 و6 و7)، تعود بالضرر ــ غالباً ــ على الحركة الإسلاميَّة الشيعية وقياداتها وأعضائها وحضورها السياسي والاجتماعي، لأنها تقود إلى التشكيك في نزاهة ونجاح ووطنية الأحزاب الإسلاميَّة كلها، ورموزها وقادتها وأعضائها.

ثالثاً: ثنائيات الرأي العام الشيعي العراقي

وهي ثنائيات تمثل الإزدواجيات أو المفارقات الشائعة للرأي العام في بقاع العالم كلها، ولا تختص بالرأي العام العراقي، فالرأي العام الظاهر ــ مثلاً ــ يكون أحياناً مؤشراً خادعاً، ويخفي وراءه رأياً عاماً كامناً، وهكذا بالنسبة للرأي العام المتغير الذي يضمر رأياً عاماً ثابتاً. وترتبط هذه الثنائيات بظواهر الاجتماع النفسي والاجتماع الديني للشعب، ويمكن بها معرفة المواقف شبه النهائية للرأي العام، وعلى النحو الآتي:

1- الظاهر والكامن:

الرأي العام الظاهر هو الرأي المعلن الفاعل للجمهور، ويتمظهر في الفعاليات العامة، كالتظاهرات والاحتجاجات وما يقال وينشر في وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي. وغالباً ما يمثل رأي الأقلية الشعبية الفاعلة، أو ما يمكن تسميتهم بأصحاب الصوت العالي، الذين يزعمون تمثيل الشعب والرأي العام. أما الرأي العام الكامن فهو رأي مستتر، ولا يعبر عن نفسه في فعاليات عامة، لأسباب سياسية أو اجتماعية أو أمنية، وهو ما يعرف برأي الأغلبية الصامتة، وهي الأغلبية التي تراقب عادة. ويمتلك جزءاً من هذه الأغلبية موقفاً ثابتاً، والجزء الثاني ليس له رأي متبلور من الحدث أو القضية، ويفضل المراقبة والانتظار وصولاً إلى إنتاج الموقف النهائي، أما الجزء الثالث فليس له رأي ولا يفكر بانتاج رأي. بيد أن الأغلبية الصامتة تعبر عن مواقفها الحقيقي ــ عادة ــ عندما تزول أسباب صمتها، أو في المنعطفات المصيرية.

وبين الظاهر والكامن، تبرز مشكلة تمثيل الرأي العام وتمثيل الشعب، وهو ما يعبر عنه بعض الزعماء السياسيين، أو مقدمي البرامج التلفزيونية، أو المتظاهرين، حين يدّعون أنهم هم الشعب وأنهم يتحدثون باسم الرأي العام، بينما يكمن الرأي العام الغالب في مكان آخر، وهو ما يتفاجأ به المراقبون في الانتخابات العامة عادة. ففي الدورات الانتخابية الماضية جميعها (2003-2020)، ظل الإسلاميون الشيعة وحلفاؤهم، يحصدون الأغلبية الساحقة للمقاعد الشيعية في مجلس النواب العراقي، ويمسكون بقرار تشكيل الحكومة، بينما يحصل خصومهم من العلمانيين الشيعة ــ مثلاً ــ على ما معدله 10 % مما يحصل عليه الإسلاميون، على الرغم من أن هؤلاء الخصوم أصحاب صوت عال ويدّعون تمثيل الشعب. وينطبق الأمر نفسه على تيارات إسلامية شيعية تطرح نفسها ممثلة للشعب أيضاً، لكنها تحصل في الانتخابات العامة ــ عادة ــ على النسبة نفسها التي تحصل عليها الفصائل الأخر، وربما أقل.

ويبدو أن هذه النتائج ستتكرر مستقبلاً، سواء في انتخابات مجالس المحافظات أو انتخابات مجلس النواب، ليس لأن الحركات الإسلاميَّة تمتلك إمكانات مالية وإعلامية وتنظيمية أكبر، ولكن لأن الرأي العام الشيعي العراقي يميل إلى عناصر اجتماعه الديني ــ غالباً ــ ويرى أن مشتركاته مع الإسلاميين أكبر بكثير من مشتركاته مع الجماعات والكتل العلمانية وغير الإسلاميَّة. ولذلك؛ ينطلق الرأي العام الشيعي الكامن، معبراً عن نفسه تلقائياً في المنعطفات، ومنها الإنتخابات، حين يختار الإسلاميين، بل إن الجزء الذي لاينتخب فصائل الحركة الإسلاميَّة، ويعلن عن معارضته لها؛ يفضل العزوف عن المشاركة الانتخابات، على انتخاب التيارات العلمانية.

2- المؤقت والثابت:

الرأي العام المؤقت هو الرأي المتغير، أو المتحرك، أو الناشط في برهة زمنية محددة، تتميز بأحداث ووقائع آنية أو مشاكل طارئة. وغالباً ما يبرز الرأي العام المؤقت ردّ فعلٍ على هذه الأحداث أو الوقائع، قبولاً أو رفضاً، ويتمظهر -عادة - في التظاهرات والحملات الإعلامية في الوسائل التقليدية أو وسائل التواصل، ويتلاشى تدريجياً أو فجأة، مع ارتفاع أسباب تشكيله أو حدوث موجات دعائية مضادة، أي مع انتهاء الحدث أو تغيير معادلات فهمه وتغيير موازين القوة. ومن ثم؛ فهو تعبير عن قيادة العقل الجمعي الآني للجمهور. وتزداد حالات ظهور الرأي العام المؤقت عندما يكون الجمهور عاطفياً، وهو ما يتميز به الشعب العراقي، وكذا في ظل أجواء القمع الشديد أو حرية الرأي المنفلتة عادة، وهما واقعان عاشهما الشعب العراقي، الأول في حكم البعث، والثاني بعد العام 2003.

أما الرأي العام الثابت، فهو رأي راسخ ومستقر، استقراراً كاملاً أو نسبياً، ويمثل وعياً عاماً قيمياً، يرتبط بثوابت الجمهور الدينية أو الاجتماعية عادة، ولا تغيّر فيه الأحداث والمشاكل تغييراً كبيراً. وهذا الرأي هو الذي يطفو على السطح في المنعطفات التي يعدها الجمهور مصيرية.

ويمكن تشبيه الرأي العام الظاهر بالرأي العام المؤقت، والرأي العام الكامن بالرأي العام الثابت، من كثير من الوجوه، فإذا كان الرأي العام المؤقت يشير إلى معارضة ساخنة ممتدة لأداء فصائل الحركة الإسلاميَّة الشيعية في السلطة بعد العام 2003، حاله حال الرأي العام الظاهر؛ فإن الرأي العام الثابت يصب – عادة- في مصلحة الحركة الإسلاميَّة، بالنظر للمشتركات القيمية الدينية والاجتماعية بين الحركة الإسلاميَّة وعناصر الرأي العام الثابت الشيعي العراقي، حاله حال الرأي العام الشيعي العراقي الكامن.

رابعاً: أهداف محاولات إعادة تشكيل رأي عام شيعي ثابت مضاد

ما تزال محاولات تشكيل رأي عام شيعي مستقر وثابت مضاد للحركة الإسلاميَّة الشيعية، مستمرة وتزداد قوة وخطورة، عبر توسعة الدائرة الزمنية في الرأي العام الشيعي المؤقت، ورفع حدة الرأي العام الظاهر وتوسعة دائرته علنياً، وهو ما يمهد لظهور تدريجي لثلاث حالات ممكنة:

1 ـ خلق اتجاه عام شيعي تراكمي ضد الحركة الإسلاميَّة الشيعية، بإيجاد فاصلة في الوعي الشيعي بين الوعي التاريخي الشعبي الشيعي، وأداء الحركة الإسلاميَّة في السلطة.

2 ـ زعزعة الدعائم التي تستند عليها الحركة الإسلاميَّة الشيعية العراقية في رهاناتها على الرأي العام الكامن والثابت، ومنها الفصل بينها وبين ظواهر الاجتماع الديني الشيعي، وفي مقدمها المرجعية الدينية والحوزة وشعائر آل البيت.

3 ـ دمج الرأي العام الشيعي الظاهر والمؤقت في الرأي العام الكردي السلبي والرأي العام السني السلبي، لخلق رأي عام عراقي عددي يرفع شعار فساد الإسلاميين الشيعة الحاكمين، وفشلهم وعمالتهم ومليشيأويتهم، لاستثناء الجماعات الأخر المشاركة في السلطة، أي الأحزاب والزعامات الكردية والسنية، ونظيراتها الشيعية العلمانية، بمعنى خلق رأي عام عراقي موحد وعابر للطوائف والقوميات ضد الأحزاب الإسلاميَّة الشيعية حصراً، وليس ضد جميع كتل السلطة.

وقد بلغت هذه المحاولات ذروتها في العامين 2019 و2020، لتبرز على شكل صراع شامل عنيف، وقصف دعائي منهجي منظم، وحرب نفسية شعواء، اشترك في دعمها وتأجيجها بعض الأحزاب والشخصيات وبعض وسائل الإعلام السنية والكردية، وعدد من الدول الإقليمية والغربية. وهو ما يؤكد حقيقة أن أي شعب في العالم، لم يتعرض إلى محاولات إعادة تشكيل وعي مضاد للذات، بالشكل الذي ظل شيعة العراق يتعرضون له بعد العام 2003. فلهذه المحاولات جذور ضاربة في التاريخ القديم والمعاصر، لكنها تضاعفت نوعياً وكمياً بعد العام 2003. وكما أن هذه المحاولات تتمظهر في تأليب الشيعة ضد الجماعات الإسلاميَّة الشيعية أيضاً، بهدف إزاحتها عن السلطة، لكن أهدافها البعيدة أعمق بكثير، وتنطوي على أبعاد عقدية وثقافية واجتماعية وأخلاقية، وفي المقدمة ضرب عناصر القوة الشيعية أو تحييدها، كما كان يحدث في حكم البعث، وصولاً إلى إسقاط تجربة المشاركة الإسلاميَّة الشيعية في العراق، وإعادة تأسيس العراق العلماني، والدستور العلماني، والدولة المرتهنة للغرب والمجتمع العلماني[1].

(1) الحرب الدعائية المذكورة أعلاه تعد جزءاً من صراع دولي وإقليمي ذي طابع فكري سياسي، وليس بالضرورة أن يكون عقدياً مذهبياً، كما يمكن أن يحمل الصراع وجوهاً عدة مثلما ذُكر اعلاه. (المحرر)

خامساً: معايير قياس الرأي العام الشيعي

تتمثل أهم معايير قياس الرأي العام في تقارير مؤسسات قياس الرأي العام، والدراسات الاستشرافية والاستفتاءات والانتخابات. والملاحظ أن تقارير مؤسسات قياس الرأي العام والدراسات الاستشرافية، غالباً ما تكون موجهة أو غير مستوفية للشروط العلمية والواقعية. ومن ثمّ؛ هناك نقاش دائم في مصداقيتها، وبخاصة التقارير والدراسات التي تصدرها مراكز دولية وإقليمية ومحلية معروفة بتوجهاتها المعارضة للحركة الإسلاميَّة الشيعية، أو مراكز لها ميول فئوية وحزبية. ولذلك تأتي نتائج الانتخابات في العراق متعارضة ــ غالباً ــ مع تقارير هذه المراكز ودراساتها.

أما الاستفتاء العام والانتخابات، في الأجواء الحرة، فهما الوسيلتان الرسميتان الأقرب إلى حقائق الرأي العام واتجاهاته، حتى وإن شابتهما المشاكل. وقد ظلت نتائج الانتخابات بعد العام 2003، تمثل موقف الرأي العام الشيعي الداعم للحركة الإسلاميَّة الشيعية. ومرجعية هذا الدعم هو ما تفرزه عناصر تشكيل الرأي العام الكامن والرأي العام الثابت، كما ذكرنا سابقاً.

ربما تكون بعض الأحداث والمشاكل سبباً في خذلان متبادل بين الرأي العام الشيعي والحركة الإسلاميَّة الشيعية، لكنه لا يتحول إلى اتجاه عام يمثل قطيعة نمطية من الرأي العام الشيعي تجاه الحركة الإسلاميَّة الشيعية، لأن الاتجاه العام الغالب لدى الجمهور الشيعي تجاه الحركة الإسلاميَّة الشيعية هو اتجاه إيجابي؛ إذ لا يوجد لديه موقف سلبي نمطي مسبق حيالها، على العكس من موقف الرأي العام الشيعي من الأحزاب العلمانية، كالليبرالية والقومية والشيوعية. أما ظهور رأي عام شيعي جزئي داعم للتيار العلماني، فهو ظهور مؤقت وانفعالي، ومبني على حدث معين أو مشكلة، وحين ينتهي الحدث وترتفع المشكلة، يعود هذا الرأي العام إلى اتجاهه الأصلي.

والاعتقاد السائد هو أن التغيير العمودي أو الجذري في موقف الرأي العام الشيعي من الحركة الإسلاميَّة الشيعية صعب جداً، لكنه ليس مستحيلاً، وأسباب صعوبة ذلك تكمن في مجموعة متعاضدة من الأسباب، أهمها:

1 ـ إن الحركة الإسلاميَّة الشيعية جزءٌ من النسيج الاجتماعي الشيعي، ومكونٌ أساس من مكونات الاجتماع الديني الشيعي، وأحد عناصر قوته وحمايته، أي أنها حركة دينية

اجتماعية متداخلة مع المجتمع الشيعي العراقي ومتجذره فيه، وليست مجرد حركة سياسية أو حزب هدفه الوصول إلى السلطة.

2 ـ وجود المرجعية الدينية على رأس الحالة الدينية والنظام الاجتماعي الديني الشيعي، وما تمثله من قيادة دينية اجتماعية لكل الشيعة، وثقل شعبي هائل، يشكل ــ بحد ذاته ــ دعماً تلقائياً غير مقصود للحركة الإسلاميَّة الشيعية، لأن هذه الحركة ــ كما ذكرنا ــ جزءاً لايتجزأ من الحالة الدينية والنظام الديني الشيعي، والأقرب عقدياً وفكرياً وثقافياً واجتماعياً للمرجعية الدينية.

3 ـ الموقف الإيراني الداعم للحركة الإسلاميَّة الشيعية، وهو موقف تعدّه جمهورية الفقيه مصيرياً، ويرتبط بحالة الصعود الشيعي الإقليمي المشترك، وبالأمن الشيعي العام، وليس أمن الجمهورية الإسلاميَّة وحسب.

4 ـ حذر الرأي العام الشيعي العراقي والإقليمي من عودة الماضي الطائفي، وبخاصة أن الوعي الشيعي التاريخي التراكمي الذي يصنع هذا الحذر، ليس وعياً سطحياً طارئاً. ما يعني أن هاجس عودة الماضي الطائفي، ليس هاجساً مصطنعاً أو وهمياً أو عاطفياً، بل يستند إلى معطيات عميقة وواقعية.

5 ـ فاعلية عناصر القوة الشيعية الداعمة لأيديولوجيا الحركة الإسلاميَّة الشيعية، والتي ذكرناها في فقرة سابقة.

نستخلص مما تقدم، أنه على الرغم من كل العناصر الداعمة لموقف الرأي العام الشيعي الإيجابي الثابت من الحركة الإسلاميَّة الشيعية، إلا أن من الخطأ الفادح أن نتصور أن العناصر المذكورة ستبقى فاعلة إلى ما لانهاية، فيما لو استمر أداء فصائل الحركة الإسلاميَّة بمناسيبه السلبية الحالية، وهو مقتضى الموضوعية في فهم حقائق التغيير والاستبدال.

وأرى أن فصائل الحركة الإسلاميَّة الشيعية العراقية، التي مارست السلطة بعد العام 2003، تعاني من مشكلة خطيرة في مجال وعيها الجامد لثنائيات الرأي العام الشيعي العراقي، إذ ما تزال تراهن على عناصر الرأي العام الكامن والثابت، في اندفاع الجمهور الشيعي نحو دعمها في المنعطفات المصيرية، كالانتخابات البرلمانية، وهو رهان خاطئ وكارثي على المستوى البعيد؛ لأن مبدأ التغيير وسنة الاستبدال من شأنهما ضرب الدعائم التي تستند عليها الحركة

الإسلاميَّة الشيعية العراقية في رهاناتها على الرأي العام الكامن والثابت. أما الرهان الذي من شأنه تكريس الموقف الإيجابي للرأي العام الثابت من الحركة الإسلاميَّة، فهو رهان الإنتاجية والأداء والنجاح والنزاهة في إدارة الدولة والسلطة، وإعادة بناء البلد، وتقديم الخدمات للشعب.

مصادر البحث

الكتب:

1 ـ جوزيف اس. ناي، «القوة الناعمة: وسيلة النجاح في السياسة الدولية»، ترجمة: محمد توفيق البجيرمي، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض، 2012.

2 ـ د. عبد الحميد الصائح، «دور الإعلام في تشكيل الرأي العام»، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2018.

3 ـ د. عبد الكريم علي الدبيسي، «الرأي العام: عوامل تكوينه وطرق قياسه»، ط2، دار المسيرة، عمان، 2016.

4 ـ علي المؤمن، «سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلاميَّة في العراق»، ط5، مركز دراسات المشرق العربي، بيروت، 2017.

5 ـ علي المؤمن، «جدليات الدعوة: حزب الدعوة الإسلاميَّة وإشكاليات الاجتماع الديني والسياسي الشيعي»، مركز دراسات المشرق العربي، بيروت، 2017.

6 ـ علي المؤمن، «النظام الاجتماعي الديني الشيعي»، مركز دراسات المشرق العربي، بيروت، 2020.

7 ـ علي المؤمن، «صدمة التاريخ: العراق من حكم السلطة إلى حكم المعارضة»، ط2، مركز دراسات المشرق العربي، بيروت، 2017.

8 ـ غوستاف لوبون، «سيكولوجيا الجماهير»، ترجمة: هاشم صالح، ط 7، دار الساقي، لندن، 2016.

9 ـ د. محيي الدين عبد الحليم، «الرأي العام: مفهومه وأنواعه»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2009.

10 ـ د. مختار حمزة، « أسس علم النفس الاجتماعي»، دار البيان، جدة، 1982.

11 ـ د. منقذ داغر، «العراق من الاحتلال إلى الاعتلال: الرأي العام العراقي»، دار الذاكرة، بغداد، 2020.

12 ـ نبيهة صالح السامرائي، «علم النفس الإعلامي»، دار المناهج، عمان، 2007.

13 ـ وليم ووالإسلامبرت، «علم النفس الاجتماعي»، ترجمة: د. سلوى الملا، دار الشروق، القاهرة، 2008.

دراسات ومقالات:

1 ـ د. إقبال المؤمن، «تأثير الإعلام والإشاعة في تشكيل الرأي العام العراقي»،

https://www.almothaqaf.com/qadayaama/qadayama-0920909-/

2 ـ فريق العمل، «كيفيجري التلاعب بالشعوب والأنظمة؟»،

https://www.sasapost.com/changing-public-opinion

3 ـ د. محمد أبو النواعير، «الرأي العام بين التضليل والتغيير»،

https://democraticac.de/?p=58498

4 ـ محمد ارمين كربيت، «الرأي العام والنظام السياسي في العراق»،

https://www.ssrcaw.org/ar/show.art.asp?t=2&aid=622480

شهد العراق منذ مطلع القرن العشرين ظهور تيارات سياسية كُثْر، تبنَّت أفكاراً ورؤىً مختلفة، عما يجب أن تكون عليه السلطة، وشكل النظام السياسي في البلاد، تراوحت بين الاتجاهات القومية والماركسية والوطنية. وتضمنت كلٌّ واحدة منها خطوطاً تتباين إحداها عن الأخرى في بنائها الفكري، ونظرتها تجاه الدولة والمجتمع. وأمام الأفكار الوافدة التي عدّها البعض غريبة عن القيم والتقاليد الموروثة، دينياً ومجتمعياً، ظهرت في عقد الخمسينات حركات الإسلام السياسي، التي نادت بتطبيق الشريعة الإسلاميَّة، وضرورة الرجوع إلى منابع الإسلام الصافية في تعامل الإنسان مع القضايا المستجدة، واتخاذ الدين منهجاً وحيداً، وجعله يؤدي دوراً أساسياً، أكثر قوة في الحياة العامة.

وقد عقد مركز الرافدين للحوار ندوة علمية متخصصة في هذا المجال، تشجيعاً منه للحوارات السياسية والثقافية بين النخب كافة؛ لتعزيز التجربة الديمقراطية، وتحقيق السلم المجتمعي، ضمّت بين جنباتها مجموعة من النُخب الناشطة والمؤثرة في المجتمع (منهم أكاديميين وسياسيين وحوزويين ومفكرين)، لمناقشة جذور الحركة الإسلاميَّة في تاريخ العراق بشكل موضوعي والعوامل التي أدت الى إيجاد البيئة الملائمة لها، وتقديم مبررات عقلانية لتنامي نفوذ القوى الحزبية الإسلاميَّة، وحضورها الواضح على الساحة السياسية العراقية بعد 2003، وبحث الأسباب التي مكّنتها من التحوّل من حركات اجتماعية إصلاحية معارضة إلى كتل تنافسية في المضمار السياسي الديمقراطي.



www.alrafidaincenter.com
info@alrafidaincenter.com
009647826222246
ص.ب. 252
العراق - النجف الاشرف - حي الحوراء - امتداد شارع الاسكان
العراق - بغداد - الجادرية - تقاطع ساحة الحرية

ISBN 978-1-7747218-7-2

